المدرسةُ العربية الراهنة في الفلسفة و الفكر وللمستقبل - 11

العقلُ و التَّجربة في الفلسفة العربيّة

الدكتور علي زيعور
أستاذ التحليل النفسيّ و الفلسفات النفسانية



دار النهضة العربية

العقل والتجربة
في الفلسفة العربية



المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر وللمستقبل (11)

العقل والتجربة في الفلسفة العربية

(الفكراني والغوريُّ في قطاعيةِ وطباقية الأَيسيّات والمعرفياتِ والخيرانية)

الدكتور علي زيعور

استاذ التحليل النفسي والفلسفات النفسانية



دار النهضة العربية

رقم الكتاب	11200
اسم الكتاب	العقل والتجربة في الفلسفة العربية
المؤلف	د. علي زيعور
الموضوع	فلسفة
رقم الطبعة	الاولى
سنة الطبع	1432 هـ. 2011 م.
القياس	17 × 24
عدد الصفحات	536

منشورات : دار النهضة العربية
بيروت – لبنان

الزيدانية – بناية كريدية- الطابق الثاني
تلفون : 736093 / 743167 / 743166 1 961+
فاكس : 736071 / 735295 1 961+
ص.ب 0749 - 11 رياض الصلح
بيروت 072060 11 – لبنان
بريد الكتروني : e-mail:info@darannahda.com
الموقع الالكتروني: www.darannahda.com

ISBN 978-614-402-322-8

إهداءً إلى أركانٍ من الزارعين في الفلسفة والفكر والحكمة

سعاد الحكيم؛

محمد رضوان حسن؛

جورج زيناتي؛

عادل فاخوري؛

عبد القادر بشته...



مقصَّرات

أدناه = ما سيلي.

أعلاه = ما سبق، الفصل (أو السطر أو القسم) السابق.

تَرْ = ترجمة (نَقْل)؛ ت. ع = ترجمة عربية.

ج = جزء.

د. ت = دون (بلا) تاريخ.

را = راجع؛ للمُراجعة؛ انظر؛ إلحَظ أو: لاحِظْ.

س = سَطر.

ص = صفحة.

صص = مِنْ صفحة كذا حتى صفحة كذا.

ص و ص = الصفحة كذا ثم الصفحة كذا.

ط = طبعة.

ف = فَصْل.

فَقْـ = فقرة.

ق = القسم.

قا = قارِنْ؛ للمقارنة.

ك.ع = الكتاب (المؤلَّف) عينه.

كا.ع = الكاتِب (المؤلِّف) عينه.

م.ع = المرجع (المصدر، الكتاب، المؤلَّف) عينه.

م.ع.ص = المرجع عينه والصفحة عينها.



تَبْصرة

1 ـ صدرتْ عدّة حلقاتٍ هي، داخل مشروع المدرسةِ العربيةِ الراهنةِ في الانسانيات، تؤوبُ إلى الفلسفة أكثر مما هي صالحةٌ لأنْ تَسْتقر فتأخذ مكانتها داخل المدرسة العربية في علم النفس؛ أو ضمن «موسَّعة التحليل النفسي للذات العربية»[1]. ولكأنَّ النفسانيَّ، العملَ في حقول علم النفس، لم يكن لِيَنْفصل، إنْ من حيث الميدان أمْ من حيث الروحية والمقصدُ أو التعريفُ كعلم للعقل بل/ أو للسلوك، عن الفلسفة في قطاعاتها ورزائحيتها الأَيْسيّة، والمعرفية؛ بل والقيمية بمدلولاتها: الجماليات، الفضائلية أو الأخلاقيات أو علم الأخلاق، الخَيْرانية أو علم الخير والسعادة معاً، الفنّيّات.

2 ـ كانت تلك الرؤيةُ للفلسفة وعلم النفس معاً، داخل مشروع الانسانيات العربي الحاضر/ المستقبلي، محرِّكاً أساسياً في إقامة ذلك المشروع برمّته؛ ولا سيّما قطاعه الخاصّ بمشروع المدرسة العربية في الفلسفة؛ وفي علم النفس وحقوله وبُناه، وفي علم الانسان (الاناسة)... إلى ذلك، إنّ تلك الرؤية كانت أيضاً، ومنذ الدرجاتِ الأولى للسُّلّم الانتاجي لذلك المشروع، إدراكاً يأخذ في بنيةٍ، أو في نسقٍ وكلٍّ عام، ذيْنك الحقلَيْن (الفلسفة وعلم النفس)؛ والإناسة النفسانية، والتاريخانية النقدية...

والخلاصة؟ هي أنّ الحقلَيْن يتكاملان ويتساكنان: فالفلسفة بحاجةٍ لعلم النفس كيما تَعْرف العقل؛ والعقل كيما يُعْرَف ثم يُعَرَّف يَسْتلزم قراءةَ الفلسفة لنشاطه و«بُنْيته»، لقدراته ووظائفه، لحدوده ومَحاريثه. ولقد يتلخّص القول هنا بأنّ العقل فلسفةٌ وعلم نفس، وليس هو إمّا الفلسفة، وإمّا علم النفس. ذاك نفسُه تَنْصره فينا العلومُ الانسانية

---

(1) را: أدناه، المرجعية.

الأخرى: الألسنية، الإناسة، الحُلميات، الخيليّات، علوم التاريخ، الطب النفسي، علم النفس المعرفي، التطورانية البيولوجية كما الاجتماعية الفكرية...[1].

3 ـ قراءتنا التالية، أدناه، لبنية الفلسفةِ العربية الإسلامية تأتي منتهجةً معتمِدةً لعدّة مفاهيم ركنيةٍ أو لأجهزةٍ وأواليات، لموضوعاتٍ وشخصيات؛ فمن ذلك التميّز والميزات المعتمَدة: الأجنحَة والرزائح، الطِّباقية والمَواقعية، الحَقْبَنة والمَرحلانية، القراءة الطبيبية التي هي المعاينةُ أي التفحّص والتشخيص؛ ثم الطرحُ لاعادة الإدراك، أوالعلاجُ وتقليصُ الفراغِ والنقصِ كما التوترِ والذبولية، الانغلابِ كما الانجراحِ.

***

1 ـ يُدرَك هذا الكتاب في كلٍّ، أو وحدةٍ، مع قرائن له سابقة؛ بل مع الأمل، والرّجاء، بأن تستمرّ المدرسةُ العربية في الفلسفة والفكر والعالمينيةِ بالتوسّع والتعمق، بالتغيّر المُبقي على الأصلح والأقدر على التكيف الاسهامي والايجابية والتعمير في الشخصية والعقل والخير، في الأنا المنغرسة والفكر الايجادي [التّأييسيّ] الابداعي والقيم المسكونية أو المَدَنياتِ المتلازمة مع كرامة الانسان... ذاك توقّعٌ لمدرستنا العربية الاسلامية «العالمثالثية»؛ بل والحاملة بصلابةٍ للعالميني؛ وذاك توقّعٌ هو أيضاً محمولٌ ومتضمَّن يتوقّدان بالأمل النشيط والرجاء الفعّال.

2 ـ قد يُشخَّص، في الفصول التالية، منطقٌ ضمني يوجِّه المعاينة الفكريةَ من حيث أنّها تَفحُّصٌ تحليليّ، ونقدانية ثم طرحٌ للتعضية المقترحة أو للعلاج. ذاك «منطق» قد يُشبَّه بالهجاس، بالوسواس الاستحواذي؛ ففي الواقع، إنّ دراستنا، أدناه، للكندي أو الفارابي، لابن سينا أو الغزالي وابن رشد، وبخاصةٍ لديكارت وكانط ونيتشه، دراسة لا تمكث عند التفسير الصريح أو المتمايز، الحضورِ والوعي والكفاحي، المنوَّرِ والظاهر، السّويِّ والمعافَى، الايجابيّ والواضح الموضَّح.

---

(1) لا نعود، أدناه، إلى تكرار ما سبق أن تكرَّس ـ داخل المشروع العربي في الإنسانيات ـ عن لا جدوائية ردّ الفلسفة إلى علم النفس؛ وعن اعتبار علم النفس فلسفةً ما، أو نمطاً من الفلسفة، او الفلسفة بكلّيتها.

3 ـ إنّنا لم نَنْدم؛ ونحن لم نتراجع عن السؤال لماذا تأخّر عندنا الانزياح من الرّدّ على المستشرق، أو من لعنه؛ ومن **فضح المركزانية** المتمحورة حول الذات الأوروبية المنرجَسة بعدائيةٍ متغطرِسة واستفزاز. ويُطرح السؤال عينه بصدد الانزياح الراهن من رفع اللاءانية والهتكانية بوجه **البطل المناهِض**، والبطل المشكّكِ في حضور الفلسفة بالعربية، راهناً، على ساحة البسيطة، والبطلِ الذائبِ هياماً في الفلسفة داخل الدار العالمية.

بكلام أدمث، لن نجد قولاً، في الفصول التالية، يَذْكرُ أو يفنِّد أو يقرِّظ المستشرق[1]؛ فالاستشراق لم يَبقَ سؤالاً فلسفياً، ولا هو قضية فلسفية، أو ميدانٌ فكري... إنّه، بالأحرى وبحسب ما سبق أن حاكمناه وقاضيناه، موضوعةٌ أَحَلْناها إلى تاريخ البُعدِ العربي الأوروبي للفلسفة العربية الاسلامية. كما هو، بَعدُ أيضاً، ظاهرةٌ مَرضية أو غير سويّة؛ أي اضطرابيةٌ اعتلالية أمرضتْ ووتَّرَت الفلسفة العربية اللاتينية، كما اللاوعي الثقافي الأوروبيَّ المغموس بالمخاوف والمهدِّدات العربية، والمتخيّل الأوروبيَّ المضرّجَ بالصور الملتبسة والتجارب العُنْفِية اللامتمايزة والمطمورةِ حيّة تجاه «المُرعِب» العربي العثماني، أو الإسلامي بعامة.

4 ـ وإنْ كنّا لم نتعرّض، هنا، للأساطير الغربية؛ فإنّنا سوف نتعمّد أيضاً المحاورةَ باحترامٍ وتقديرٍ للفلسفات الهنديةِ والصينية وما حول ذلك العالَمَيْن أو القارةِ الأكبر.

***

1 ـ أكبر الاعتراضات المتوقَّع رفعُها في وجه **قراءتنا الطبيبية**، النفسيةِ العيادية، للفلسفة (العربية منطلقاً ولغةً، وتأسّساً على الخطاب اليوناني العربي اللاتيني وصولاً حتى كانْطْ) تعاد، ربّما، وإلى حدٍّ ما، إلى اعتراضٍ على مبدأ انطلاقيٍّ هو الانتهاض من ثقة، ورجاءٍ أيضاً، بالعقل العربي؛ ثم على مبدأً هو مقصودٌ وغاية أو تاجٌ ترتبط عنده الفلسفة مع

---

(1) من اشكال رفضنا سابقاً لذلك الآخر: السخريةُ الامتعاضية من القول الغربي بمعجزةٍ يونانية، او تفوق أو سَبَقٍ يوناني؛ والهجومُ الساخطُ على قول الأوروبي بمركزانيةٍ له وأنا واحديته، ومن ثم عظمة حضارته، وعبادته لعبقريته، ومزاعمه أنّه يحتكر الفلسفة والعقل والحضارة، الحقيقة والتقدم والمدنيات، أو الحريات والتكنولوجيا وثورات العِلم.

خطاب الصحة النفسية الحضارية أي مع الاستراتيجيات والعلاجيّاتِ الهادفةِ إلى التوكيدانية والأنْسنة النافعة الضّرامية.

2 ـ لن يكون المراد، أدناه، أنّنا نجعل الفلسفة خطاباً علاجياً ووعظياً وثقافياً، تربوياً أو تنموياً، قومياً أو عولميّاً... فليس هو خطاباً وعظياً أو ثقافياً، تربوياً أو تنموياً، قومياً أو عولميّاً... وليس هو خطاباً خاصاً بعلم النفس أو علم السياسة، علم اللغة أو علم التاريخ... وعلى الرغم من كل تقدير للعلاجي والاشفائي، للتربوي والتنموي، للثقافي والتاريخي وما إلى ذلك من قطاعاتٍ فكرية إنسانية؛ فإنّنا نأخذ الفلسفة مستقلّةً مكرّسة، أي ميداناً يتأثّر ويؤثّر بحقول الانسانيات، وبالفضاء المشترك بين هذه الانسانيات وعلوم الطبيعة (العلوم الدقيقة، المحضة، التطبيقية، الموضوعانية). فما بين الفلسفة والعلوم الأخرى (بنمطَيْها علوم الروح أو العقل وعلوم الطبيعة) هو قطعُوَصْلبية وعطا أخذية، كرْفَرةٌ وذهابيابية. والفلسفة ليست تكون علم الاجتماع أو علم الانسان، الألسنية أو التحليل النفسيّ، علمَ النقد أو فلسفة التديّن، الايمانيات أو علم التاريخ، التطورانية أو علم التجربة...

3 ـ ونتوقّع أنْ يؤخذ بعينٍ هادئةٍ ومفتوحة اهتمامنا، أدناه، بموضوعاتٍ فلسفية غير تقليدانية، غير معهودة، وغير محروثة؛ وكذلك بالمتروك واللافلسفي، الفروقِ والاختلافات، اللاواعي والمتضمَّن، الثاوي والمَنْسي أو المهمَلِ والمطرود... وذاك، كلُّه، معناه أنّ الفكر يرتبط بالواقع أو المجتمع والمعيوشِ والتاريخي، أو أنّ الفكر والواقع هما في كَرْفَرةٍ وعطا أَخذية، في ذهابيابيةٍ وقَطْعُوصلية؛ فالفكر لا يُعزل عن سياقاته. ومشكلات الزمان، ومجرى التاريخ، والنظرياتُ الاجتماعيةُ والتربويةُ كما السياسية والأخلاقية تُدرك معاً ومتفاعلةً، وضمن بنيةٍ مشتركةٍ أو نسقٍ واحد مع المايجري ويَحصل أو يقع ويصير، مع الما يُقلِق ويوتِّر الوعي والإرادةَ كما العقلِ والحرية (قا: متصارعة أو ثنائية العقل مع الأشياء والظواهر والوقائع؛ أيضاً: حلول تَطْرحها المتكافئات أو الإمّا وإمّاوِيّات...)[1].

---

(1) ايضاً، را: متلازمة (متكافئة) الفلسفة مع الفكر داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر وللمستقبل.

4 ـ ونتوقّع أن تؤخَذ بعينٍ هادئةٍ ومفتوحة جيّداً اهتماماتنا، أدناه، بموضوعاتٍ تعاد إلى الفكر والفلسفة ضمن متكافئةٍ منفتحةٍ، وتفاعليةٍ متدائبةٍ متناقحة. ولا غَرْو، بالتالي، في القول إنّ موضوعات الفكر العام والفلسفة العملية أو العقل العملي داخل المدرسة العربية، أو تبعاً وبحسب المدرسة العربية في الفلسفة والفكر وللمستقبل، موضوعاتٌ هي متداخلةٌ ومتنوِّعةٌ بتنوّع وتطورِ الواقع والمشكلاتِ الاجتماعية كما السياسية والأخلاقية (را: قطاعات العقل العملي في التراث العربي الاسلامي؛ المذاهب التربوية؛ المذاهب السياسية؛ المذاهب الأخلاقية؛ النظريات الاجتماعية الإسلامية). وعلى هذا، فقد يَحْضر ثم يغيب، ثم يحضر أقوى وأقوى كونُ الفكر العربي الراهن، ذلك العقلِ العمليِّ ومن ثم الكونيِّ منغرساً وبالتالي منكبّاً على قضايا الانسان المرتبطة بحقوقه المَدَنية، برفع مستوياته المعيشية وعُمقِه الانسانوي، بتربيته وإزهاره، بلقمته ومصيره، بتكيّفاته ومساره.

ويلتصِق بتلك القضايا، أي يُعمّقها ويحميها ويُنمّيها، قضايا «مُحاربة» الحرب والتسلح؛ والدفاعِ عن السلام بين الأمم كما في العالم، أو عن مستقبل البشرية أمام المهدِّدات والمخاوف ومن ثم المحبِطات والمثبِّطات (را: ظواهر الفقر والمرض والجوع في دار العالم وضمن العولمة).

تلك الموضوعاتُ والحقول للفكر، ومَرّ أنّها هي نفسُها تعود أيضاً إلى العقل العملي، هل تُحسب أيضاً كمشكلاتٍ تبحثها الفلسفة النظريةُ أي العقلُ النظري، المحضانية، النظرانية؟ هل يعاد العقل العملي إلى العقل النظري؟ إنّ توزيع الفلسفة إلى هذَيْن الميدانَيْن أو العقلين يُسهّل النظر والتحليل[1].

إنّ الفلسفة والفكر هما معاً؛ وليسا في ثنائيةٍ قَطْعيةٍ نهائية أو في متناقِضة متساويةِ الطرفَيْن. إنّهما ما هما، فعلاً ونظرياً، العقل العملي مع العقل النظري من حيث

---

(1) را: أقسام الحكمة، في الخطاب اليوناني العربي اللاتيني، إلى: عقل عملي هدفه البحث في الخير والسعادة؛ وعقل نظري هدفه البحث عن الحقيقة، وفي الحقيقة بذاتها. وكشاهد ممثِّلٍ لذلك الخطاب، را: ابن سينا أو ابن رشد، أو الأكويني.

تعاونهما وتفاعلهما، من حيث أنّهما الوجهان للعقل، للفلسفة، للفكر، للتجربة والحياة والاستمرار.

وللشاهد، يختلف ويتّفق أي يتفاعل ويتطور، الفكر أو العقل العملي عند العَرَبي مع الفكر أو العقل العملي الغَرْبي، في الموقف حيال: الدور والوظيفة والمعنى للفكر الشرقي القديم؛ للفكر غير اليوناني، وللمكانةِ أو القيمةِ للفكر اليوناني؛ لقضية الشعوب المطرودة والمظلومة المقهورة؛ لحوار الأديان أو الأمم؛ للمذاهب المثالية والتراثاتِ الأمبيريقية (التجرّبانية)؛ للعالَم الثالث والانحياز الدائب المسبق والجاهز إلى قضايا وانسان العالَم المعقَّدِ صناعةً وثوراتٍ في العلم والصورة أو التّقْنَنَة.

إنّ الفكر ينمو ويتطور، يتغيَّر وينقلب على نفسه حول تساؤلاته عن الطبيعة والحياة، الوجودِ والعقل، الخير والقيمة، الفنّ والمدَنيات، القانونِ والتاريخ، اللغة والمعنى، الاستراتيجيات والمسائل الاجتماعية، المواقف والنظريات المستقبلانية كما الواقعانية، الحُرّانيةِ كما العالمينية التحريرية، إلخ...

***

1 ـ القراءة **التطورانيةُ** للفكر الفلسفي المحض، وحتى للفكر الصوفي العرفاني، قراءةٌ هي، على حدّ ما تجاسرت المدرسة العربية الراهنة قوله وإرصانه، نافعةٌ جداً وكثيراً؛ وهذا، حتى إن كانت قراءةً السدادُ كما الصوابُ فيها نسبيٌّ كثرةً وقلِة. وليست هي، تلك القراءةُ التطورانية المنفتحة على التغيّر لمصلحة البيئة والأقوى فيها أو الأقدر على الاستمرار والرقيِّ والتَّصيّرُ، قراءةً تمرينيةً أو إعداديةً وتأهيبية، إنشائيةً تقريريةً أو اعتباطية، انصياعيةً وحِفاظية استمساكيةً بالأسطرة التقليدية واللهوتة، وبفقهنة الفلسفة والفكر العالميني نفسه.

نُعزِّز ونثمِّر قولنا السابق الذي لاحَقَ ما هو تطورٌ وصيرورة، في النفس والحياةِ والفكر عند الفيلسوف والمجتهِد والصوفي المهاجِر، عبر تجارب الحضارة العربية الإسلامية طيلة مراحلها الكبرى... إلى ذلك، فقد نجح خطابٌ راهناوي، جَسورٌ جريءٌ، يُعيد إرصان الخطاب الصوفيِّ العِرفاني التقليديّ تبعاً لقانون بقاء الأصلح

واستمراره . فالفكر الصوفي الراهناوي غيَّر وصَيَّر تبعاً لمبادىء أساسيةٍ تُحيي وتَرْعى **«التطورانية الاجتماعية الفكرية»** المقبولة اليوم أو العاملة والمحرِّكة داخل الدار العربية الراهنة للفلسفة والفكر، للعلوم الثائرة والمستقبل المتغيِّر.

وللشاهد، أسقط الفكر الصوفي تفسيراتٍ معهودةً؛ وصَقَلَ أفكاراً ومفاهيم، مواقف وميمات، ثقافاتٍ ومعتقدات؛ فمن ذلك، وللشاهد: تفسيراتنا وتأويلاتنا لثنائيات التصوف التقليدية (الحال والمقام، الكشف والمشاهدة، الاخفاء والإفشاء...، الجمع والتفرقة، التلوين والتمكين...)؛ بل ولم نَعُدْ نخشى مقارنة ذلك مع نهر هيراقْليطُسْ، أو مع الصيرورة الدائمة (وحيث الأشياء تصير على الدوام)؛ أو المقارنةَ فيما بين الفهم الصوفي وفيما بين الفهم «العالمي» المعاصر للزمان، والتاريخ، والشر، والموت، والتألُهن البشري، والقلق، والميثة (قا: الكرامة)...

2 ـ ليس السؤال، سؤالُ الأسئلة، لماذا تأخَّرْنا، فلسفياً ـ علمياً، وتقدّم آخرون؛ بقدر ما بات، بحسب المدرسة العربية الراهنة في الانسانيات وفضائها المشترك مع العلوم الطبيعية، سؤالاً عن مدى تقدُّمنا أو عن العقباتِ التي أعاقتْ كثافته وسرعته، تعميقه وتعميمه. وللشاهد، فالسؤال ليس هو لماذا المرأة «منجرحة» داخل مجتمعنا العربي؛ وإنّما هو السؤالُ عن العقبات التي اعترضتْ خطواتِ تقدُّمها الحضاري في بعض المساحات وفي اللاوعي الجماعي، في بعض الرزائح أو المداميك، أي في المواقعية والنِّماطة والطِّباقية وليس فيما لحق وفيما لم يَلْحق وضعها الاجتماعي والحضاري من تغيّرٍ وتطورٍ نحو الأصلح والعالميني، نحو التفاعل الأعمق الأوسع مع الفلسفة النسوية المسكونية.

3 ـ لا نُلغي، ولا نطرد أو نلعَن، المنجرحَ الجارح الحضاري، المشكّك المقوّض والمتواطىء، المبهورَ بفكر أمةٍ أو لغةٍ مستسلِماً أو على نحو قسريٍّ انتحائي، المنجرحَ بحكم دافعيةٍ لا واعيةٍ فجَّرتها ووقَّدتها مشاعر بانتماءاتٍ إلى أقلياتٍ أيديولوجيةٍ (را: قوانين عمل عقلية الأقليات مع عقلية الأكثرية، تفاعلية القويِّ مع المستضعَف). هنا يَتَعزّز الإصرار على أنّنا تجاوزنا منطق الإلغاء والإقصاء، التهجير والطرد؛ وما إلى ذلك من استجاباتٍ نفسيةٍ كارثية.

4 ـ الترجمة للكنوز الفلسفية في العالم، للفلسفة العالمية أو للفكر في العالم الراهن، ميدانٌ داخل ميادين الفلسفة ليس هو الأهم أو الأبرز؛ وليس هو اللامناصيّ أو اللابُدّيّ. إنّ أيَّ عاملٍ يَزْرَع ويحصد أي يُنتج ويُحاكِم ليس محكوماً، في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، للترجمة. الترجمة، في ميدان الفلسفة، تكون ضروريةً جداً لتعزيز التفكير، وإغناء اللغة، وضبط المصطلحات؛ لكنّ الأستاذ الجامعي، في نشاطه التدريسي يمكن له أن يؤجِّل الاستعانة بالمترجِم. ولربّما يخلو هذا الطرح المانوي، هذه الحاجة للترجمة والعودةُ إلى المترَجَم دون الاستعانة بالترجمة، من الصواب المُقنع! والأصح هو أننا نقدر على تدبُّر أعلام أجانب معاصرين دون الحاجة أو الحتمية لأن تكون أعمالهم موجودةً في العربية، لأنّ الباحث المعاصر قادر على الدخول بنفسه إلى تلك الأعمال.

5 ـ لكأنّ صُلْحاً غير معلَن، غير مفصوح، يقوم بين الرغبة العربية المعاصرة والعقلية «الاستشراقية»، والمتواطئة أو الجارحة، ينجح ويكون نافعاً للطرفَيْن إنْ تعهّد الطرف الثاني، المعتادُ جيّداً وجِدّاً على المناهضة والتهجّم والافتراس، بأن يتحوّل إلى مترجِم أو كاتب ينقل من العربية إلى لغاتٍ عالمية كنوزَ المعرفة العربية والإسلامية الطارف منها والتالد.

وهذا، في مقابل أن يتعهّد العربيّ بأن يتعاون ويتحاور باحترام وانفتاح مع الأديان والحضارات كما الثقافات الأوروبية. يضاف، أيضاً، مبدأ الاعتذار المتبادل، والغُفرانِ المتبادل، والعملِ معاً لمصلحة العدل والمساواة والتعاملية الحرة والديموقراطية بين الأمم كافة، والعملِ معاً لحلّ مشكلات حقوق الشعوب الكثيرةِ التي جَرَحها، ولا يزال، الأورومیركي بانحيازه إلى الظالم والغاصب، الانتهازي والاستغلالي، المستتبَع أو الخاضع لمصالح الآخرين والمناقِض بوقاحةٍ وصلافةٍ لمصالح العربي وإرادة مَن مِثْله بالتوكيدية والأنسنة، بتزمين قيم المواطنية بتداؤب، وبتناقح لا يلين ولا يَنْثني.

6 ـ بات الفكر الفلسفيُّ العقلَ نفسَه بما هو موضوعاتٌ عالميةُ البُعد، وبما هو رؤيةٌ أشملية هي تحليليةٌ نقدية ومقارنةٌ، أفقيةٌ وعُمقية، آفاقيةٌ ورزائحية طِباقية. لا تُهاجِم المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة، أو في علوم الانسان والمجتمع والعقل، العقلَ في

أمم صناعويةِ الفكرِ والسلوك وآلوية الفهم للوعي والانسان، للكينوني والحياة والقيمة. لكنّ مدرستنا ترفض الكثير من التصورّ أو الفهم والتفسير، والتأويلِ على نحو خاص، لما هو، عند الآلويين التكنولوجيين و«التطورانيين» المفرطين الشاطحين، جُزَيءٌ وتجزيءُ المجزَّأ، وعناصريٌّ وتكويني صُغروي، وإلغاءُ النظر الكلاّني للشيء أو الظاهرةِ أو أيِّ مُدرَك.

لكأنّ همَّهم ليس سوى تبخيسِ القيمة والانسانوي، الفنّي والجمالي، لمصلحة ما هو غير القيمة، وغير الانسانوي، وغير الإرادة الحرة المسؤولة. ولكأن همّهم البحث عن مفهوم محوري، عن فكرةٍ مركزيةٍ تُجعل إشكاليةً أو تُرفع إلى الأحسمية حيث العامل الأحسم المفسِّر للانسان والتاريخ، للوعي والعقل، للقانون والقيمةِ والجمال، للموضوعاني والذاتاني. ولكأنّ همَّهم هو فقط نَصْبُ مفسِّرٍ أكبر للحقيقة، لهذا العالم، للخير والشرّ، للحضارة والتطوّر.

7 ـ **العُسْر واليُسر** متلازمة؛ وهي مَرَضٌ عُصابيٌّ بشريّ. إنّها عُصاب أو ظاهرةٌ عصابية من نوعٍ ما يتصارع فيه قطبان يتمظهران في الفقر وتوابعه وتلافيفه، وفي البَطَر وتشكّلاته من بذخٍ وتخمةٍ وما إليهما من كُفْرٍ ثم تضخّم مَرَضي أو ضمورٍ مَرَضي معادٍ للانسانوي والعقلِ والخير (را: الوعي بالفَقر كنمطٍ أرخي). واللقمة، أي مكثَّفُ الإشكالِ الاقتصادي الاجتماعي في الوعي، منشطِرةٌ أو مُشطَرَنةٌ إلى: أ/ قطاع الشركات العالمية، الامتلاكي المنفلِت، الإستهلاكي المؤقنَم، الانسان الغُفل أو الرقم أو الشيء والمتاع، العلائقية الحسابية، العقلية الميكانيكية، المجتمع الصِّناعوي، عبادة العمل والقوةِ والآلة، سَلْعنة الأخلاق وتَقْننة السلوك والنفسي كما الطبيعةِ والآخر. ب/ والقطب الثاني في المتصارعة، أو الثنائية هذه، هو الأوضاع أي المخاطر والمخاوف، المهدِّداتُ ومناقِضات أخرى للحياة اللائقة، وللكرامة البشرية، وحقوقِ المواطن والوطن والمواطنة.

فالجوع، الفقر والمرض والتألّم، قطاعٌ في الحياة والشخصية يُصارِع. وصراع القطبَيْن مؤدّاه جدليةٌ بين الفوق والتحت، القويّ والمستضعف، المؤثّر في الحياة والمنجرح بها، الجارح والمنغلِب، المقاتِل والضحية...؛ ومقصوده الأسنى أو استراتيجيتُه ليس هو

الطرد والنفي أو الإلغاء والتغييب؛ وإنّما هو تفاعليةٌ وعطا أخذية هي بين الواقع والمرتجي أو هي كلٌّ يتوازن باستدامةٍ وشمولية بين شتى المكوّنات فيما بينها، ثم بينها وبين الكلِّ التاريخي أو الوجودِ النحناوي الاجتماعي وبالتالي المنفتح والدينامي.

يتهافت منطق النقيضَيْن أمام مهاراتِ وفاعليةِ منطقِ حوارِ المختلفين، ومنطقِ المانويات أو الثنائيات الحادةِ القاطعة والقَطْعية، أمام نجاحات وقدرات منطق الفوقَتَحتية المتكَرْفِرَةِ باستمرار وتعاون، بانفتاحِ مضطرمٍ وتغاذٍ تواضحي تداؤبي.

8 ـ سوف نرى بَعدُ، أدناه، فِكْراتٍ[1] فلسفيًة صالحةً وأصلحيةً تُغيّر أو تعيد التعضية والإدراك في حقولِ أَيْسيةٍ ومعرفيائية، فَنّيةٍ وجمالية، قيمية وعقلية علمية. إنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر تفكرِن و«تُذَهِّن» النظريات المستاوقة المتماسكة في الحقيقة والعلم والمعرفة، في العقل والايمان والمتخيَّل والحدس، في الانسان والبشرية والدار المسكونية (المعمورة، العالم، العالمينية)، في الأنسنة والتوكيدية، وتَحقُّقِ الانسان من حيث هو عقلٌ وتجربة، وعيٌ ولا وعيٌ ولا عقل، ثقافةٌ وطبيعة.

***

1 ـ في خلاصةٍ دَمِثة، لقد مضى زمانٌ غير بريء، مثقلٌ بالانفعالي والتوجّسي والعلائقيةِ العربية الآخرية اللاشفّافة، كان فيه **الكتابُ الجامعي الفلسفي «مخترَقاً»** (!). كان العقل متوتّراً مخضَّعاً، انقيادياً على نحو قسري كما في الانتحاءات، بل ومُقاداً بعقلٍ كأنّه المعولَمُ أو المسيطِر، الراغبُ والمشتهي للتوسّع والهيمنة ادّعاءً منه مقنَّعاً بالعالمية والتحرك بالقيم المسكونية والفلسفةِ الكونية، والحقوقِ المَدَنية (الكرامة، الحرية، المساواة، الشورانية والتشاركية...) الخاصةِ بالذات البشرية الفاعلةِ والحرة، المسؤولةِ والتي هي غايةٌ في حدّ ذاتها وليست وسيلة أو قابلةً لأن تُعرَّف بالثروة أو الثقافة، الأمةِ او العِرق، الدين أو الأرض، اللغةِ أو أيِّ انتماءٍ آخر.

2 ـ مضى ذلك الزمان! **زمان الاعجاب اللامبرَّر، أو الافتتانِ المَرَضي الهذائي، بديكارت**

---

(1) فِكْرة: جمعُها فِكْرات. فِكْر: جمعُه أفكار.

ولاهوتياته؛ بلاهوتياتٍ تفلْسفيةٍ أو مُفَلسفةٍ عند كانْطْ أو هيغل... لا أحد، داخل الدار العالمية للانسان والمدَنيات، وللفلسفة كما للفكر، يستطيع، اليوم، تصديق تفوّقٍ ما لفلاسفةٍ يُصرّ بعض الأورومِرْكيين على دفعهم إلى الواجهة... لا تفوّق، أو إمكانَ هيمنةٍ ما، لمفكّرٍ أو فكرِ «غربي» دون غيره، داخل القول بكرامة الانسان والأمم، الحضارات كما اللغات. القول بأفول مركزانية هنا، وأنا وَحْديةٍ هناك، قد سَطَع؛ وأثبت ذلك القولُ شَمسَه، وأنواره المسقِطة للأقنعةِ واللهوتةِ كما الأسطرة.

❊ ❊ ❊

1 ـ ينفع، هنا، ويَتَحتّم أيضاً، أنْ نعبّر عن الاحترام للنقد الذي يَكون خروجاً عن الجادة، أي عن التركيز على أنّ طرحَ الشفاء، أو ترسيخَ المكتسَبات الحضارية والمَدَنية توسيعاً وتعميقاً وتدقيقاً متدائباً، لا يكون طرحاً اسمُه التزخيمُ والتوكيد. أنا أحترم، وأستفيد من ذلك النقد. وأُصِرّ على أن النظرية التزخيمية لا تُفضي إلى تمييع الفكر الذي يفضح الرّضوخي والاستسلامي كما التواطؤ والإحجام؛ أو إلى الرِّضا بالواقع، وبالسلطة الحاكمة المتحكمة بالمعرفة والعقل والمحاكمة، أي بالمواطن والوطن والحرية، وبالقيم والمدَنيات.

2 ـ إنّ أفهوم التكييفانية الاسهامية المتدائبة ليس بديلاً من النقد الحضاري [= النقدانية...] للعقلية الفردية، أو للشخصية الغرارية، وللعلائقية كما للمجتمع والأيديولوجيات. فالقول باستراتيجيا شَمّالةٍ متناقحةٍ، ومتلاقحةٍ منفتحةٍ على التجارب داخل الدار العالمية للانسان والعقل والمعرفة، ليس قولاً يرفض نقدَ المجتمع وفلسفةِ اللقمة وفكرِ السلطة؛ إنّما هو، بحسب المدرسة العربية في الانسانيات، قول يرفض المكوث عند النقد وفضاء النقد أو أدواته... لا نتجاهل السلبي، ولكنّنا نتقدّم بعد وَعْينة السلبي وتشخيصه؛ فما التشخيص أو النقد والتساؤل والفضحُ والهتك سوى قطبٍ من ثنائيةٍ تفاعليةٍ هي «المعاينة» بما هي ومن حيث هي قطبان متداخلان متكاملان: التشخيص ثم طرحُ العلاج. وهذا الأخير ليس إلغاءً للخطوة الأولى، للتشخيص؛ إنما هو الجانب الثاني، اللصيق، اللامنفصلُ والذي لا يُدرَك إلا ضمن المتكافئة المتلازمة.

3 ـ لم نَحْتقر أو نَرْفس التسميات المتعاقبةَ المختلفة، بل المتناقضةَ أحياناً جمّة، للمطلق عند «الغربي» أو الأورومبركي[1]. بيد أنّنا فنّدنا، وأعدنا الأشكلة والتعضية في مجالاتٍ مكرَّسة ثابتة عند ذلك الفكر الذي هو أساسي داخل الدار العالمية للانسان والعقل، للفلسفة والتجربة والفعل، للحقيقة والقيمة والفن... فمِمّا تخطيناه عندهم، عند أولئك، عند الفاعلين الأساسيين في فضاءاتنا الحداثوية [= الراهناوية العربية، التكييفانية المتدائبة الخلاّقة...]، نَذْكر هنا: انغلاقاتهم المتعاقبة المتكررة داخل دوغماطيات؛ وداخل أنساقٍ أعرضيةٍ أشملية مفسِّرة للذرّة حتى المجرّة... ومِمّا استوعبناه وانتقدناه وتخطيناه عندهم: التمحور حول مطلق تتغير تسمياته (را: أعلاه؛ أيضاً، أدناه، الهامش)؛ وداخل مانويات (ثنائيات، إمّا وإمّاويّات...)، أو ثُلاثيات (قا: أُثْلوثات هيغل، ماركس، فرويد...)[2].

4 ـ ومرةً أخرى، تذكيراً وتذكّراً، أو بغيةً للتفسير والفهم والتأويل، فنحن نتخطّى، بعد نقدٍ استيعابي حضاري، نرجسةَ الفلسفة الأنكلوسكونية لذاتها أو رَفْضَها للتيارات الفلسفية عند الألماني والايطالي والفرنسي التي رأيناها تُنرجِس ذاتها الألمانية أو الايطالية أو غيرها... إنّ المدرسة العربية لا تَتَعصّب ضد فكر أمةٍ، ضدّ قارةٍ أو تيار فلسفي؛ فمدرسة العقل العربيّ راهناوية، حداثويةٌ، تكييفانية، تغييرانية ومؤنسِنة، تعدّدية وحوارية، علمانية ومسكونية وتطورانية.

ومدرستُنا لا تقبل تعصّب «الغربيِّ» أو تحجرّه أو قَدْسَنته لفلسفته وثقافته، لقارته ولليونان، ولمزاعم غير تاريخيةٍ تقلل من شأن الشرق في مجال تطور الانسان والعلوم والفلسفة، الحياةِ والمعرفة والحرية؛ العلمِ والفعل والفن.

---

(1) من تلك التسميات تعطىَ للمطلق: الفعل، الوعي، الذات، العقل، الاقتصاد، النسق، الحقيقة، اللغة، الموضوع أو العالم الخارجي، المجتمع، الذرائعية، العيانية، المنفعانية (اللّذّانية، السّعادوية، إلخ)، الطبيعة، الإنسان المتألهِن المتألّه أو المؤلَّه، الكلمة، القول، الحبّ، القلب، الأرض أو الموقع، الذهب، القوة، آلة القتال، الحرب.

(2) قا: التقسيم إلى ثنائيات، في: التيار العقلي والتيار التجريبي، الذات والموضوع، الأنا الفاعلة والعالم الخارجي، مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، النفس والجسد، البيولوجي والفكري، البنية الفوقية والبنية التحتية (أيضاً: العميقة والبادية)...

الباب الأول

النِّماطةُ والصِّنافة لفلسفة العقل وفلسفةِ الحِسّ والتجربة

الفصل الأول: القِطاعيةُ والطِّباقية أو الأجنحةُ والرَّزيحات

الفصل الثاني: التغييرانيةُ المتناقِحة توكيديةٌ وتزخيميةٌ للنظرياتِ في العقل وفي التجربة



الفصل الأول

القِطاعيةُ والطِّباقية أو الأجنحةُ والرزيحات

(الفلسفي والنفساني في التيارات والأجهزة الإدراكيّة المنتِجة)

1 ـ القراءة الايجابية، وهي طبيبية بقدر ما هي تُدرِك الكلّ والنسق العامّ ومن ثم الميادين الفرعيةَ المتغاذية، باتت قراءةً تُميِّز بين تيارات، وأجنحة، وأنساقٍ في الانتاج كما في الصياغة الاحصافية، وفي المحاكمة والإعادة المكرَّرة للتعضية والضبط، للتدقيق والترسيخ، للأشكلة والأنسنة، للمَعْنَية والبَنْيَنة.

2 ـ فيما خَصّ التوزيعُ إلى ميادين، ثم دراسةُ الميدان من حيث رزائحه المتراكمةُ رزيحةً تحت رزيحة، ننطلق مسلَّحين بمقولةٍ إناسية وأولى هي التفاعلية بين الفلسفي والنفسي.

3 ـ ويبقى مفتوحاً إدراك الفلسفة وعلم النفس داخل نسق عام، أو صياغةٍ كبرى هي تفاعليةٌ وتناضحية، وتبادليةٌ حيّةٌ فيما بين المدَيات كما الرزيحات، والأبعادِ كما التجارب والتعريفاتِ.

4 ـ يتوزّع هذا الفصل إلى أقسام ثلاثة؛ لكنّي اعتمدتُ توزيع العملِ ـ المضمون، المعاينةِ أو القراءةِ العيادية (الطَّبيبية)، إلى ثلاث جلسات. فذاك ما يُسْلِسُ بي إليه اختصاصي، وطرائق الإنتاج والعلاج بحسب مهنتي واعتيادي.



الجلسة الأولى

1 ـ ما بين المدرسة الغربية في علم النفس والمدرسةِ العربية في الفلسفة والفكر وكافّة الإنسانيات

ليس الاهتمام بالفلسفي، بأسئلة الإنسان عن ذاته ووجوده وسؤاله، أو عن عقله ومعناه ومصيره، طارئاً أو مضافاً عند المحلِّل النفسي أي في علم النفس: فاهتمامُ علم النفس بالفلسفة اهتمامٌ هو بالأنا الأعلى من حيث السلطة والقيم أو القوانينُ والواجبات، وبالتالي من حيث السلطة العائلية والمدرِّس والمجتمعُ والألوهية... كلاهما، الفلسفة وعلم النفس، موضوعهما العقل؛ وهما يشتركان في تحليل اللغة والظواهر الدينية، المعتقدات والخيلات، الحضور والسلوك والحدسِ واللاوعي، الغرائز والبُعد البيولوجي والموروث (را: الـ «هاذا»؛ الـ «هو»، بحسب الترجمات القديمة...؛ عن الفلسفة وعلم النفس في علاقات تكاملية وتفاعلية، را: زيعور، مذاهبُ علم النفس والفلسفاتُ النفسانية...).

الأهمّ داخل هذه المبادىء العامة ـ أو المشابَهاتِ بين القولَيْن ـ هو الفروق بينهما؛ ولا سيما تلك الفروق العائدة إلى أجهزة الإنتاج، ومنطقِ المعرفة، وأجموعةِ الأواليات؛ إلى القوالب، ونسقِ النظريات، وزاوية النظر. ومع ذلك، فالأهمّ، بعدُ أيضاً، هو ما ينقله الاختصاصيُّ هنا من طرائق ورؤيةٍ وأدواتٍ حين ينتقل إلى العمل والإعمال والمحاكمةِ هناك. ربّما كانت الطريقة الطبيبية، ثم القراءةُ الإيجابية والتعزيزية للثقة والأمل والرجاء، يتلخّصان معاً في مبدأ مؤدّاه أنّه سديد، ونافعٌ أيضاً وأكثر، كونُ الطبيب المعاين، من حيث خطابه الحاملُ للصحة النفسية والممثّل لها، يتفحّص السويَّ واللاسويّ، المَرَضي والسليم، الجارحَ والمنجرح، العقل واللاعقل... ذاك أنّ خطاب النضج كُلاّنيٌّ يشدِّد على النواحي الإيجابية؛ بغير أن يغفل اعتناءه بالنواحي المريضة والسقيمة، البورِ والمتقحِّلة، المعتِمة أو الغورية، ثم البارزةِ كما الواعية وغير الواعية.

2 ـ طرائق الدراسة الميدانية لحقول الفلسفة العملية والفلسفةِ المحضيةِ والفكرِ العالمينيّ

توضع على طاولة المحلِّل، المتفحّصِ أو الدارس والمعاين، جميع الكتب العربية التي كانت قد انصبّت على الموضوعات الفلسفية، ومناهج وأواليات الفلسفة، وأسئلة النظر الفلسفي المطروحة على الانسان والوجود والعقل، أو المتسائلة عن الكينونة والحياة والمعنى، عن اللغة والتاريخ والقيمة، عن الدين والماهيات، عن العلم والمصير...[1].

بعد أن نقوم بتجميع المراجع تلك؛ نقوم بتوزيعها إلى قطاعات هي:

أ/ **الأيْسيّات** (الإنَّيات، الوجوديات، علم الوجود أو الموجود، الكائنيات أو علم الكائن والكينونة والكائن الأعلى... (را: فعل «إنّ» المشبَّه بالحَرْف؛ أيضاً: فعل «كان» بمعناه الوجودي الاستمراري والحامل للكينوني أو الإنسانوي)؛ ب/ **المعرفيات والعِلميات**، أي علم المعرفة، علم العِلم أو فلسفته؛ علم العقل النظري المحض اللاإستنجاحي واللاإستنفاعي، وعلم العقل العملي؛ ت/ **القيميّات** أي علم القيمة؛ فهنا الأخلاقيات أو علم الأخلاق الواجبة، علم الآدابية واليَنبَغَيات؛ الجماليات أو الحُشْنيّات (بالشين المنقوطة)؛ العقل القيمي والأخلاقي، الفنيّ والجمالي.

إلى ذلك التقسيم القطاعي، تقوم خطوة منهجية أخرى هي توزيع الكُتب الفلسفية إلى ميادين؛ وهنا يؤدّي الفرز الثيمي (الموضوعات، المضامين، العناوين، المقمَّشات) إلى: الوضْعانية، فلسفة اللغة، التحليلانية (فلسفة التحليل)، الشخصانية، الإنسانوية (الإنسانانية)، الوجودانية، الظاهرانية والظواهرية، فلسفة أو علم المناهج، نظريات المعرفة...، التاريخانية، الفلسفة الدينية (اللاهوتانية)، المذاهب الأخلاقية عند العرب وفي الدار العالمية، فلسفة العقل واللاعقل والتجربة، التأويلانية، التطورانية، الفلسفات الصوفية والعرفانيات... (را: مغصَّنات المذاهب الفلسفية العربية الراهنة؛ أيضاً: المذاهب التربوية، المذاهب الأخلاقية كما السياسية).

---

(1): قا: طرائق الدراسة الميدانية (التقميش، الاستمارة، اللقاءات، المَسْح، فرزُ المعطيات...)، في: زيعور، الدراسة النفسية الاجتماعية بالعيّنة، بيروت، دار الأندلس، 1983.

وتوزيع المنتوج الفلسفي، عند العرب وفي لغتهم منذ ما قبل منتصف القرن الماضي، إلى شخصياتٍ فلسفية، توزيعٌ هو مربحٌ مُجزٍ بقدر ما هو، في الآن عينه، يسهِّل النِّماطة والمَواقعية، الصِّنافة (علم التصنيف) ولا سيما الدراسة المقارنة كما الميدانية... هنا، وعلى سبيل العيِّنة، تتوزع الثروةُ أو الدار، الميراثُ أو الذمة الفلسفية، إلى أعلامٍ حمّالي أفهوماتٍ وممثّلي الأسئلة والتعريفات أو النظرانية بعامّة؛ فمنهم: عبد الرحمن بدوي، زكي نجيب محمود، عثمان أمين...[1].

3 ـ التوزيع القطاعي أو إلى حقولٍ داخل الفلسفة العربية الإسلامية الكبرى استمرارها حتى القرن الثامن عشر موحَّدة الأجنحة وناجحةً نافعة

حقل أو قطاع التصوف والعرفان: هنا نُشخّص ونكتشف نجاحاتٍ عاليةً في الفكر الأخلاقي حيث إنّ التيار الصوفي قد وضع مذهباً في الواجب والآدابية، في التجربة المعيوشة أو المعاناة ضمن الأخلاق والفضيلة والقيمة. **ثم هناك حقل الفلسفة بمعناها الأفلاطوني السيناوي التومائي؛ وحقل أصول الفقه؛ والمعرفيات أو فلسفة العقل والعلم؛ وحقلُ المنطق.**

ومن الميادين الأخرى التي يمكن أن تُدرس، نذكر: **ميدان المذهب الإنساني الإسلامي؛ ميدان الترجمة؛ ميدان تاريخ العلم؛ ميدان تاريخ الفلسفة والفكر في «الغرب»؛ ميدان الفلسفة اليونانية العربية اللاتينية؛ ميدان تاريخ الفلسفة والعلم كما التأويلِ والحكمة في التراث العربي الإسلامي حتى عصر النهضة أي عصر التنويرانية العربية الأولى عند بدايات القرن الثامن عشر.**

إننا نميِّز النظرانية (العقل المحض، المحضانية) عن العقل العملي؛ ومن ثم عن العقل الجمالي أو الفني. كما إننا ننصُر الموقفَ العربي الذي يكشف ـ عند أسلافه ـ عن تطوير الفلسفة اليونانية؛ ثم عن تأسيس قطاع جديدٍ مستقل، اسمه «الحكمة»،

(1) قا: أدناه، القراءة أو التحليل الطِّباقي الرزائحي للفلسفة والفكر، كما للوعي والعقلِ والسلوك؛ أي لسائر القطاعات.

داخل الفكر وإلى جانب النظرانية المحضة (المحضانية) أو العقلِ المجرَّدِ اللااستنفاعي واللاساعي للنجاح والإنجاح، أي العقلِ المنزَّه؛ حتى لا نقول العقل الماهوي.

4 ـ منهجُ تأزيمِ المناهج والأواليات في داخل النِّماطة والمَواقعية أو قطاعياً وطِباقياً [= طوابقياً]

لعله يمكن للميادين الفلسفية المعاصرة، عند العربي، إنْ من حيث الكل أو البنية أو النسقُ العام أمْ من حيث قراءتها ميداناً ميداناً ثم تحليل الروابط «والعواقبية»، أنْ تُدرَك وتُقرأ، أو تُعايَن وتُحلَّل، تبعاً لمعاينة أيِّ شخصيةٍ مأزومة. إنّ إرادة خلق توترٍ وإقلاقٍ، بوعي قاصدٍ، هي طريقة في التحليل والتغيير، «وغذّ المسير»؛ أي منهجٌ يعتمد أواليات تبخيسيةً إمراضية، إرهاقيةً واستفزازية؛ وذلك بغية إحداث إعادة الضبط والإنتاج المدقَّق والأمنع، وتفجير الطاقات، وتثمير النقد والثغرات والأزمة ـ كما المأزقة أو التأزيم ـ من أجل الوثب والطَّفْر والتجاوز.

ومنهج إحداث الأزمة أو إقامةِ الفجوات، والإشعارِ بالتضعضع والتوعّك والتعثّر، يتلازم مع المنهج الذي يُلحِف على الفروق والمختلِف؛ ويشدِّد على الراكنِ والساكن والمزيِّف، المزيَّف واللاسويِّ والناقص... ويقضي ذلك المنهج بأننا، داخل قطاع الفلسفة والفكر (ومعهما «الحكمة»)، نُظهر ما هو غير الفلسفة، والضدّ فلسفي، وما هو إلى جانبها أو مُحِفّاً مجاوراً لها؛ ونقوم بتحليلِ ذاتي، ونقدٍ ذاتي، يكشفان إنْ كانت الأزمة عميقة، والكيانُ العام هشّاً، والبنية أو الوحدةُ تعاني من سوء تكيّفٍ أو بخاسة في الإنتاج، ونزعاتٍ تعصّبية أو نكوصية أو إحجاميةٍ... ويستلزم التطويرُ والتخطيط للنجاح والتثوير مراقبةَ النزعات الكهلانية، والخوفَ أو الحذر من الشيوخي، ووَعْيَنَةَ مشاعر الخيبة والفشل أو رواسب الإحباطِ والوهن كما اليأس.

إنّ التحادث مع الجُرح نفسه واللامعافاة، مع نقصان الاحتماء والأمان، يبقى، تبعاً للمدرسة العربية الراهنة في المحضانية والعقل العملي، أكثر مردوديةً وأعمق أو أبلغ من التحادث مع السويّ والمعافى، مع الصريح والمفصوح، مع السليم وما يبدو نافعاً،

صائباً، واقعياً، حقيقياً... فقط بعد التحدّث مع الجُرح يغدو صائباً نافعاً التحدّث مع ضده، أو المختلفِ عنه؛ ومن ثم يغدو ضرورياً حتمياً الكلامُ عن إدراكٍ كلي أو أجْمعي، جدلي وتضافري، للقطبَيْن معاً وبتفاعل (را: صراع القطبَيْن داخل العاطفة الواحدة، كما الشخصيةِ عينها).

5 ـ أشكلةُ ومحاكمة أبطال التبخيس ونقيضه للفلسفة واللاعقل أو للعقل والتجربة

المبخِّس للقول الفلسفي، عند العرب والمسلمين القدامى، هو هو المبخِّس لذلك القول عند المعاصرين؛ ومن لم يحبّ أباك لن يحبك (قول شعبي قروي). أوالية التبخيس، لشيء أو فكرٍ أو نظرية، دفاعيةٌ ناقصة تكشف عن تبخيس ذاتي؛ أو عن ضد ذلك أي عن عقدة تفوقٍ مَرَضية وميغالومانيا. موقف المبخِّس للفلسفة العربية الحاضرة مايعٌ غائر في موقفه التبخيسي للأشياء وللآخرين، لرفاقه وانتماءاته؛ بل ومبخِّس، عند القاع وبلا وعي، لنفسه. لكأنّ ذاته هي المعيار والمنطلَق أو المحرّك والدافع... سألتُ رجلاً لا يعرفني: ماذا هي وظيفتي؟ تردَّد؛ ثم نظر مطوَّلاً وقال: أنت عقيد في الجيش. سألت شخصاً آخر: زعم أنّي سائق سيارة؛ إحتجّ رفيقه ساخراً. فسكتَ ثم قال: أنت سائق سيارة عند أسرة غنية. وهكذا نُسقِط عندياتنا على إدراكنا؛ ونفسانيتَنا على محاكمتنا للناس والأفكار، وللأشياء أيضاً كما الظواهر والروابط.

أما موقف المبالِغين في التقدير الإيجابي للفلسفة العربية في تجاربها الثلاث[1]، وكذلك في أجنحتها وبعامة، فهو موقفٌ يدفع إلى أن يكثُر عددُ المتأرجحين بين هذَيْن القطبَيْن المتناقضَيْن، السائرَيْن أو المتحركَيْن بين طرفيّ القيمة الواحدة أو الموقف الواحد[2].

---

(1) را: حَقْبنة تاريخ الفلسفة والفكر وتاريخ القولِ في العقل العربي داخل الذات العربية.

(2) را: الأجنحة التقليدية، والأجنحة المعاصرة كما الراهنة، للذات العربية في داخل مجالها الاستراتيجي حيث امتداداتها الاسلامية والعالمثالثية الموسَّعة.

6 ـ ميادين مستحدَثة داخل المدرسة العربية الراهنة

يستمرّ ويتوضَّح أنّنا، في داخل المدرسة العربية الراهنة، شدّدْنا وما نزال نحافظ على احترام عالٍ، وبالتالي على الإقرار الصادق بالمردودية، والتأثيراتِ الإيجابية، والحضورِ المستمر المتّناقح للمدرسة الروسية في الاشتراكيات والشيوعية. وهنا تَحْضر: المادية الجدلية، المادية التاريخية، النظرية اللينينية الستالينية في السَّفْيَتة والفلسفة، في الماركسية أو النظريات السياسية والاشتراكية عند العرب. وقد دَرسْنا بقوةٍ هذه المفاهيم والمقولات، والفلسفاتِ المادية على الأخص، عند مهدي عامل (ح. حمدان) وحسَيْن مُروَّة.

كما إنّنا درسْنا، بقوةٍ، الرخاوةَ والطراوة في مذاهب غَرْبية ـ عَرَبية في الفلسفة. هنا نصنّف ونحلّل: الديكارتية العربية، البرغسونية العربية، التومائية العربية المعاصِرة، الشخصانية العربية، الوجودانية العربية، إلخ[1].

وثمة أيضاً حقول أخرى تكرَّس فيها الفكر الفلسفيُّ والمذاهب الفكرية الكونية؛ من نحو: المذاهب العربية المعاصرة في: القيم، الجماليات، البيْرونية المحدثة أو الفلسفة العربية ـ الهندوسية المعاصرة، التأويل، التاريخانية النقدية، النقدانية الحضارية للفلسفات الأوروميركية، فلسفة اللغة والتحليل...[2].

---

(1) را: زيعور، قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية ـ تيارات المدرسة العربية...

(2) م.ع.، صص 633 ـ 702 (فصل: القيميات).

الجلسة الثانية

1 ـ قال حسن حنفي إنّ التيار النفساني، داخل الفكر الفلسفي العربي الراهن، يتمثل بشخصيتَيْن؛ كان إسمي بينهما. وسبق أيضاً أنْ وضعوني إلى جانب اسم مصطفى صفوان الذي احترمتُ، أنا، عطاءه «وموقعه العالمي» داخل التحليل النفسي؛ لكنّي قلّ أنْ كنتُ معجباً بفِكْراتٍ وقولات، كانت من بَنات عقله، نالت في حياته الانتاجية ما لا تَستحق، بحسب تحليلاتي، من اهتمام تفكيريٍّ ضخم.

2 ـ قد لا يكون التيار النفسيُّ النزعةِ، النفسانيُّ بتسمياته العديدة (الاجتماعي العيادي، التحليلنفسي الإناسي، التكاملي)، أو بمناهجه وأوالياته، محتاجاً لأن يُدافَع عنه. فأنا أتيتُ إلى الفلسفة من باب علم النفس؛ من التحليل النفسي بخاصة، مع تشديدٍ لاحقٍ على الاناسة والألسنية وسائر علوم اللاوعي.

***

1 ـ أنا، أريد، في هذه الجلسة، أنْ أقول إنّ توزيع مجال الفلسفة بحسب ميادين فرعيةٍ مخصّصة عديدة ليس خسارةً. وليس ذلك التعدّدُ قتلاً لوحدة الفلسفة؛ فلعله ضروري ونافع، بل هو لا بُدِّيّ وسديدٌ صائب، من أجل العودة، بعد التفريع المتخصّص والمختلِفِ الاختصاصات، إلى حوار تلك الفروع فيما بينها أو إلى منطق الاختلاف، وبالتالي إلى منطق التفاهم والتعامل المتفاعل والمتضافر الحرّ. فمن السويّ، والحصيف، أن نُدْرك السويَّ وغير السوي معاً، مباشرةً وللتوّ، فوراً وفي بنية تفاعلية مرنة. يَصْدق ذلك في صدد كلّ الثنائيات؛ فهذه لا تكون سديدةً ذات نفع ونجاحٍ أو منعة إنْ حَكَمها منطق التناقض الحادّ، ومبدأ القَطْع والحسم والأحادية في التحليل والمقارنة، وفي القراءة والمحاكمة وتطوير المعرفة وتوسيع الرؤية.

2 ـ أعود، هنا، لتفسير ثم تثمير التعاطي متكافىء القيمة (الثُّناقيمي) للظاهرة الملتبسة

في الموقف تجاه «الغَرْب» الذي يُدرَك، الآن وهنا، كواقع ثقافي، أو ظاهرةٍ حضارية، أو حقلٍ كونيٍّ الأبعاد والدلالة. لقد تعامَلْنا معه، في الحلقة السابقة وفي هذه أحياناً، بحذرٍ ونفورٍ بل وبحسدٍ أو كراهيةٍ انتقاميةٍ متشفّية حيناً؛ وفي أحايين أخرى، ليست قليلة أو كثيرة، تعامَلْنا معه بإفتتانٍ أو ايجابية، بانفتاح وتقبّلٍ يَعْتبر الغربَ بمثابة المعلِّم الحضاري والرائد، السيِّد أو القائد... مرّ كثيراً جداً، لكنْ على نحو لا مناصيٍّ، أنّ هذه الثنائية للقيمة الواحدة (الشعور، الوعي، العاطفة، الإدراك، الشخصية، الموقف، الحالة...) تفسِّر الجَذبَ والجَبْذ، الحبَّ والكره، القُرب والبُعد... وقلنا، مراراً أيضاً، إنّنا انتقلنا (كما سنرى، أدناه، في عدة فصول) من الموقف التطهّري أو حيث الرغبة بالمحو والغسل وتخفيف الضغوط والتوترات تجاه الغرب؛ إلى الموقف الاتزاني الذي يتعامل مع الأب المنفِّر، أو «المعلِّم المكروه»، أو الجلاّد المُبهِر، تعامُلَ المعالِج النفسي أو المحلِّل النفسي مع حالة عُصابية، مع حالة تحليلْنفسية، عيادية، عيادية مجتمعية... وأنا أرى، بَعدُ أيضاً، أنّنا نعود إلى «النظر في الغربي»، إلى إعادة إدراكه، وإعادة التدقيق والضبط والتأهيل، كما يعود الطالبُ ـ بعد أن يخرج من قاعة الإمتحان ويسلِّم الأجوبة والمخارجَ عن التمارين المطروحة عليه ـ إلى التمارين المطروحة فيستعرض ما فعل، وينظر في حلوله للمسائل مُعيداً حلَّها من جديد... في تلك العودة، إنْ عند الطالب أمْ عند المفكِّر في مَرَضيةِ وعُصابيةِ «الحالةِ الغَرْبية ـ العَرَبية»، حاجةٌ لتخفيف التوتر، ولمراقبة الذات، وللتثبّت والتأكد.

3 ـ إننا نَضعَ أهدافاً لذلك النظر، داخل هذا الكتاب، في القول الفلسفي العربي الراهن. فمن ذلك نذكر أننا نريد، فعلاً ومن أجل التطهر الحضاري بل من أجل الصحة النفسية الحضارية في الخطاب والمستقبل والمجتمع والتواصل مع العالم، خطاباً طَرْحياً [أطروحِيّاً] قوامه الحوار مع «الغرب»، ونُسغه إرادةُ التفاهم والتعاملِ النّدّي والأفقي مع الحضارات القويةِ تجربةً وعقلاً وشديدة الرغبة. مطلبنا الحضاري هو تعميق تجربتنا في العقل والتكنولوجيا، بل والمَدَنيات والنحناوية الديمقراطية المنيعة والحرة؛ وفي الحرية والقانون. بيد أنه يجب أن نعترف أننا لا نزال محكومين بالمسبق والماضوي، بالقسري

واللاواعي إنْ بعامة، أحياناً، وإنْ في محاكمتنا للمهاجِم المستضعِف داخلياً كان (سلامة موسى، كشاهد) أمْ خارجياً (مصالح دول قاهرة).

في عبارةٍ أدمث، إنّنا قد نبالغ، أحياناً غيرَ قليلة، في «تقريع» ـ حتى لا نقول في تأثيم أو في رغبةٍ لا واعيةٍ بالقتل كما الإبعاد ـ عوامل داخليةٍ تؤخّر الانتاجَ الدقيقَ للمعرفةِ والفكر التنموي والروحاني الحضاري المنفتح على الحداثة والأنوار...؛ وكذلك، من جهةٍ لصيقة، عوامل داخلية أخرى نراها ممثَّلَة مجسَّدةً بشخصيات وأيديولوجياتٍ أو تياراتٍ فكرية تُغَلِّب تجريحَ الأكثرية والذاتِ الصراطية والوعي العامِّ، وبخاصةٍ تجريحَ «التراثات» والتاريخ ومكانةِ الأمة العربية والدين واللغة.

لماذا تلك المبالغة؟ لقد مَرّ الجوابُ على ذلك؛ ولماذا المبالغة، والشططُ أحياناً غير قليلة، في «تجريح» (!) شخصيات ومفاهيم، وتياراتٍ ومواقف مُتعايشةٍ و «من أهالينا» أو متساكنة متفاهمة داخل النحناوية؟

يتدفق ذاك، بحسب تحليلاتي وخبرتي، من الصور اللاواعية التي تقود الوعي أو المحاكمة والنقدَ انطلاقاً من ذكريات صَدْميةٍ قد يُظَنّ أنّها مَنْسية، أو قابلة للنسيان، أو للطَّمْر داخل الغوريات والعتمات والظلال. إنّ سلامة موسى، مأخوذاً كَمَثلٍ أو قَزعة على ذلك، شخصية مكروهة ثم غير دقيقة لأنها تربط الذات الواقعية المحلية، بغير وعي وبغير إرادة، بالمستعمِر، بفضاءات الجارح الضاري والقاتل المتغلَّب وغير الأمين...؛ وبلغةٍ خارجية، وطموحاتِ المعادي للذات وللحرية في العالم والعقل واللاعقل.

4 ـ في قراءة الباحثين العرب المعاصرين، قراءةً تاريخيةً مقارنة وموسَّعة، لفلسفة التديّن وللخلاص والبُعد الكوني في الهنديات، نلحظ أنّهم إجتنبوا التسرّع في استخلاص أنماطٍ أرخيةٍ تخصّ الحضارات أو الأمم عبر الزمان والمكان. فهُم فَكْرنوا مقولاتٍ عَبْر حضاريةٍ في تدبر فلسفة الملكة العاقلِة، والحادسة، والمتخيِّلة، والفاهمة، والمفسِّرة، والرامزة..؛ والحاكمةِ في العقائد، أي تلك الملكة التي تَعتقِد، وتؤمِن، وتُروحِن.

ولا غرو، ففي فَكْرنة الهندوسية والبوذية، كما الكونفوشية وغيرها أو الشِّرْكِ والإلحاد، أو تعديدِ الالهة أو قتلها، اغتنت النظرياتُ الفلسفية العربية الراهنة؛ وتعزّزت

آفاقها؛ وتوسَّعت مداركها ومَدَياتها وموضوعاتها؛ وأزاحت المركزانيةَ والمُطْلقيةَ وما يواكب ذلك من تعجرفٍ وهُذاءاتٍ كانت كلها تعتور أو تُقنِّع الفلسفة والفكر والنحناوية عند الأثلوثة الغربية (ألمانيا، بريطانيا، فرنسا؛ وقد تُستلحَق بهم أمة أخرى). إنّ الانفتاح العربي على «الأديان» الأخرى، على فلسفاتٍ أو حضارات «شرقية» معاصرة، قد خَنَق «الأنا وَحْدية الغربية»؛ وقَتَل الهيمنة فيها، وأعاد تعضيةَ العقل والتجربةِ والدارِ الفلسفية في العالم والتاريخ، وفي المستقبل والتطورانية والبشرية.

5 ـ إنّ المدرسة العربية الراهنة وسَّعت أفق الميتافيزيقا التي أسَّسها الخطابُ اليوناني العربي اللاتيني، أو الوثني الاسلامي المسيحي. وإلى ذلك، فإنّ تَدَبّر الفلسفة التي أنتجها العقل الصيني، أو الهندوسيُّ، خفّف وأضعف، صقل وعمَّق، موضوعاتٍ وأسئلة ميتافيزيقية، ومشكلاتٍ ونظريات تعاد إلى عالم الغيب، إلى الآخرة، إلى المَعاديات... أمّا المُهمّ الآخر، الذي غَيَّر في المعنى والميتافيزيقا والحقيقة، فهو المنزلة أو القيمة المعطاة، داخل المدرسة الفلسفية العربية، للبُعد الهندوسيِّ الاسلامي. هنا، يُعدّ البيروني كبيراً في التجربة الإسلامية التأسيسية مع العقائد الهندية؛ وداخل الجناح العربي الهندي. إلى ذلك، قَدَّمنا التهانوي، صاحب «الكشاف»، بمثابة الممثِّل أو القطب... وفي القرن العشرين، تطورت قراءتنا للهندوسيات من إساءة التقدير ونقصِ المحبة إلى إرادة المقارنة بين اللاهوتات في العالم ولا سيما بين الإسلام والهندوسية كما البوذية ثم الكونفوشية والشامانية وما إلى ذلك... من جهةٍ أخرى، وبتأثير قدْسَنتها أو أسطرتها من قِبل البعض منّا، انتقلت نظرياتٌ هندوسية وبوذية أساسية وكبرى إلى الفكر العربي... في عبارة أخرى، بعد أن تبنّاها أناسٌ، كمال جنبلاط، كشاهد؛ انتقدها وحاورها آخرون (را: زيعور، الفلسفة في الهند...؛ أيضاً: ميادين المدرسة العربية الراهنة...). وبذلك الانفتاح النقدي والمتعاطف كرَّست المدرسةُ الفلسفية العربية الراهنة مقعداً مستقلاً ورحباً فعّالاً للفلسفة في الهند، لتاريخ الأفكار، للفكر المقارن والفلسفة المقارنة؛ وللميتافيزيقا والعقل العملي في الهند والقارة الهندية عموماً (را: الجناح العربي ـ الهندي في الذات العربية).

* * *

1 ـ تُحرِّك الفكر العَمَليَّ، في الفلسفة العربية المعاصرة، أجهزةٌ غير خفية أو قواعد وطرائق متمايزة شديدة التأثير. فقد حكمتْ ذلك الفكر توجّهاتٌ نظرية أو إيمانات وآرائية تُفسِّر لنا، في تحليلي، ديناميته، وتأسّسَه ليس على التأمّلي ولا على الاستكفائي والرِّضى القانع... ليس منطقه الضّمني مقيَّداً بمسبقاتٍ، وأيديولوجيا، ونظرٍ في الانسان والعمل والطبيعة كما في اللقمة والسعادة وهرم الحاجات البشرية، وبل وفي غاية الوجود أو معنى الجسد والحياة ومن ثم البقاء والتطوّر.

2 ـ ليست رؤيتنا للجسد البشري كليلةً ناقصة، وجاعلةً منه مجرَّد جسم، أو عبارةً عن قفص أو سجنٍ تسكنه النفسُ الهابطة. قديما، ربما عُدّت النفس هي المقيَّدة، والقائدة، والأُولى؛ من هنا كان التزهيد والتقشف أو رفضُ الجسد والعمل والعالَم أمراً محتّماً، ونتيجةً مرغوبة من أجل التحرر والفوز الدُنيائي والأخروي. يضاف، تسهيلاً للنظر وتعجيلاً للظّفر، أنّ رفْض العالَم معناه تنكّرٌ للواقعي والتطوّر، للعمل اليدوي وللاجتماعي، للاستكثار والاستزادة من الثروة «والإنتاج» والادّخار... بذلك تكون علائقية الانسان مع الطبيعة غنائيةً وحتى سحرية أو صوفية، أو طِفلية؛ مما يعني أو يُعِدّ لتعزيز رؤيةٍ تقاوم الرغبة بالسيطرة على الطبيعة، أو بتسخيرها وإرغامها على أن تخضع للعِلم أو لكشف «أسرارها» وخيراتها.

3 ـ إنْ كانت الفلسفة تنظيراً في معنى الانسان داخل الطبيعة، وفي هذا العالم، وضمن مجتمعٍ منفتِح على التطور والمعرفة وعلى الخير والحقيقة، فإنّ اللاعِلمي واللافلسفي ظاهرةٌ تعني النَّدْب الذاتيَّ وإسقاط مفاهيم ورغباتٍ راهنة على تشخيص اللاسويّ واللامتكيّف في ظاهرةٍ فكرية تاريخية. المراد هو قول الواضحات أي التّوَعُّن بأننا لن نقع في مفارقاتٍ تاريخية بمجرّد أن نشير إلى أنّ المتمأزق والإختلاليَّ، على صعيد الفكر التأسيسي أو الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي، صارا يتمثّلان اليوم في شتى أشكال السلوك اللاإجتماعي، والمضادّ للعمل وللبحث في الكشف عن الطبيعة، والرافضِ لإشباع الحاجات الحضارية، أو للسير وفقاً لما هو اليوم يُسمّى الطبيعة البشرية الخاضعة للتطور المتعدّدِ المتوالِف (التركيبي)، كما الراغبةِ في المعرفة والحرية واستجلاء المحبط

والاعتباطي، التعسفي والمجاني، والمتفاعلةِ مع الثقافة والأنسنة.

4 ـ إنّ الفلسفة العربية المعاصرة لا تنفكُّ عن تعميق العلائقية بين الفلسفي والسياسي. فالسياسي والاقتصاديُّ، في العالم المعاصر، ضِلْعان لظاهرةٍ واحدة؛ بمعنى أننا، داخل الوعي الفلسفي العربي المعاصر، نعيد الضبط والبَنْيَنَة للبنية الاقتصادية التأسيسية القابعة في لا وعينا الثقافي. والمُراد الأدمثُ هو أنّ الفلسفة والسياسة والاقتصاد، في الوعي الثقافي العربي المعاصر، مجالاتٌ متداخلة تتأسس كلها على مرجعية واعية أو لا واعية، ثم على مفاهيم محْدثةٍ منظِّمةٍ ومُعضِّيةٍ للجسد، ولقوى النفس، وللحاجات أو الدوافع، وللشورانية، ولحقوق المواطن، وللأخلاق... أما المفاهيم الأخرى المُعَضّية المُبَنْينة للعلائقية والعمل والسلطة، فهي أيضاً تنويرانية (تنويريةُ النزعةِ أو التوجه)؛ ولا تستطيع أنْ تكون إلّا تنويرانيةً إنْ رامت أنْ تسير صوب التكييفاني التطوراني، ومن ثمّ الإسهاميِّ المحقّقِ وحده الإمكانَ والشرط لبلوغ النضج والرّشدانية المنفتِحة والإستراتيجيا المتناقحة (را: العودة الراهنة إلى ربط السياسي والاقتصادي والاجتماعي ـ بل والتطوري أيضاً ـ بالأخلاقي، بالأنسَنة والأنسيّ).

5 ـ لا نجد، عند الفيلسوف العربي المعاصر، اجتناب الاقتصادي؛ ولا الحذرَ من حُبّ العمل أو من العمل اليدوي، ومن بذل الجهد العضلي؛ ولا الدعوة المخبولة المَرَضية إلى قتل الغرائز، وإسكاتِ صوت الحاجات البدنية، وقمع الملذات و «الاستهلاك». ذلك لأنّ تسفيل البَدَن، ومحاربة «الشهوات» أو «أغراض» الدنيا، تسفيلٌ للانسان، ومحاربة للحياة والطبيعة البشرية، ولمعنى الوجود وحتى للفضيلة عينها، وللحقائق الاقتصادية والمجتمعية، وللظواهر القيمية والعلائقية.

6 ـ ولا نجد عند المفكر العربي، أيضاً، في مجالات التدّبر والتبصّر والتعقل، احتقاراً وتبخيساً أو إقصاءً أو تنكّراً لما هو غير عقلاني أو غير أخلاقي في الانسان. إنّ تصوراتنا عن «الغرائز» والميول، والعواطف وما إلى ذلك، قد صارت تصورات تعي وتحترم كلَّ ذلك القطاع، ذلك اللاعقل؛ وغدت تصورات إيجابية ومؤنسِنة. فالانسان وحدةٌ حية من الطاقات ومن القوى، من العلائق والرغبات، من الطموحات والديناميات، من

البيولوجي والنفسي والتاريخي، من الاقتصادي والسياسي والاعتباري (الروحاني، العقلاني)، من الطبيعي والثقافي أو من العقل واللاعقل.

7 ـ إنّ الوعي الفلسفي العربي لا يقبل بمعنى الانسان في المجتمع الآلوي، ولا يرى مثالياً أو قدوةً حسنة نمطَ المجتمع الصناعَوي، أو نمطَ الحياة بل والحقيقةِ التي أنتجها الفكر الآلوي التطوراني كما الحداثوي وبخاصةٍ فلسفة ما بعد الحداثة ، وفلسفة ما بعد موت الفلسفة والحقيقة والإنسان.

فالإنسان في العالم القويِّ التكنولوجيا والإعلامِ والتنظيم والإنتاجِ لا يعني أنّه إنسان يحقّ له أن يُرغِم على فرض نفسه، وتعميم أسلوبه وحضارته... لا نَستطيع التنكّر لرغبة أو لإمكانات تثمير ما لم يثمِّره أو يكتشفه العقل الآلوي المنفلت، العقل الآلي أو الذكاءُ الراغبُ بقتل الانسانويّ.

إنّ نقدنا للآلوية ولما بعدها، لفلسفة الفوضى واللانظام والشواشي أو اللاقانون واللامجتمع واللاسببية، لا يعني رفضنا للايجابي في كل ذلك؛ ولا يعني ـ من جهةٍ أهَمّ ـ رفْضَنا لانقفال فكر أو أمةٍ أو تاريخ في وجه روحية الآلة «الحيّة»، والصناعةِ الذكية، والالكترونيات «المفَكِّرة»، وتكنولوجيا الإعلام والتواصل، وثورات البيولوجيا والفيزياء ونظريةِ التطور في الطبيعة والثقافة.

* * *

1 ـ كان دخول عِلم النفس وعلم الاجتماع، علم التاريخ كما الإناسة والحُلْميات والالسنية وعلم الرَّمز [= الرّمزياء، الرّمزيات]، إلى مجال الفلسفة، مطوِّراً وباعثاً للتفكير، تفكيراً بواسطة العقل في أبعاد العقل الكوني، في محدودية مجال الفلسفة وانحساره، تقوقعه وانحصاره، انقفاله وانعزاله... ففي هذا الواقع وهذا العصر، وأمام هذه الثورات في العِلم والمعرفة والتطورانية ومعنى الانسان والتواصلِ والوجود، لا تستطيع المدرسة العربية في الفلسفة، شأنُها في ذلك كشأن الفلسفة بعامّةٍ في هذا العالم وهذه الحداثة التفاقُمية في المعنى والقول والفعل، أن تنفطم عن الغذاء الأكبر الذي تقدّمه لها العلوم الانسانية الاجتماعية؛ والعلوم المحضة عينُها، العلوم البيولوجية والتطورية الاجتماعية المتَّقِدة الخلاّقة.

2 ـ تَنْتقد وتَسْتوعب المدرسةُ العربية في الفلسفة، رَوْماً للتخطّي وإعادة التعضية، تثمير الفلسفة الفجّ، بأشكالها وقطاعاتها المختلفة التكاملية، من أجل تعزيز الخصوصي والمحلي أو الأهلي، النافعِ واللاهوتي أو التجربةِ العربية الإسلامية المعهودة، وروحيةِ السلفانية والأصولانية.
إنّنا لا نُقَلص الميتافيزيقي، أو لا نَرُدّه إلى عامل تطويري، أو إلى أداةٍ إنهاضية وجهازٍ اجتهادي وجهادي عامّ، أو إلى استراتيجيا إنمائية إطفائية وتحريريةٍ إعتاقية... فالفلسفة بقيت، وستبقى، بحسب هذه المدرسة العربية، كونيةَ البُعد، عالمينية المدى والرؤية، عقلانيةً ومَقالية [مفاهيمية] وواقعانيةً في تصور وإدراك الأعَمِّيِّ والأشمليِّ؛ وفي تناول المقولات والعلم، أو العقلِ والفكر واللغة، أو الأسئلة حول الأيْس واللَّيْس والمعرفياتِ، حول القيمة والخيرانيةِ السعيدة والجميلة.
أخيراً، ليس المُراد إغفال البُعد الهتكاني للفلسفة؛ فما الليسانية واللاءانية أو النّفياوية والسلبانية (قا: العَدَمانية) بغريبة عن النفعي الناجح من جهة؛ وعن اللاأبُدّيّ والسديدِ الصائبِ من جهة أخرى لصيقة ومُكاملةٍ للعقل النظري (را: المجرَّد، المحض، المطلق، المنزَّه...).
3 ـ كلٌّ مِنّا، داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، ملتزِمٌ بالدفاع عن حقوق الأمم في العالم تجاه هيمنة الأمبراطوريِّ الظالم الجارح؛ وبرفض المشروع الصهيوني العابر وغير العادل، المتجبِّر وغير الديمقراطي؛ وبالحذر والخشية من أنياب الرأسمالية الجديدة والتمييزِ العنصري والشركات عَبْر الأوطانية وعَبْر القارّية... وكلٌّ مِنّا ناضل من أجل الدحض التفنيديِّ لمقولاتِ ومقالات وأيديولوجيا فوكاياما؛ ولخطاب هَنْتِنْغْتون، وأضرابهما، في التاريخ والسياسة والمستقبل، في الأمم والحضارات والتعاملية الدّولية، وفيما بين المنتصرين اليوم والمستضعَفين رَيْثماوياً وليس للأبد.
4 ـ كلٌّ مِنّا، بحسب مدرستنا المذكورة هذه، ملتزمٌ بالدفاع عن حقوق المواطن؛ ومنضوٍ يُسمِع للسياسة العُصابية، داخل الوطن المترنِّح تحت القمع والظلم ونقص إرادة التعافي المتوازن المستدام والعملاقيِّ الشَّمّال، نداءَ قيم العدالة الاجتماعية؛ وقيمِ الإنضمام والتعلم

الحضاري التجاوزي إنْ في مجال الحداثة، وروح المعاصرة أو المستقبلانية، أمْ في مجال نزع التعلّمات السلبية، و في مجال الليسانية واللاءانية والنقدانية الحضارية الاستيعابية.

5 ـ الفكر عند العربيّ المعاصر مشحونٌ بإرادة الأنسنَة، ومتوهِّج متحرِّكٌ برفض المركزانية في الفكر الأوروبي، والأميركي، ومن قَبْل في الفكر الروسي المُسَفْيَت. والفكر العربي، حالُهُ في ذلك كحال قطاعِ الفلسفةِ في داخل هذا الفكر، حواري؛ ويثق بقدرة الفكر عند كل أمّة على الانعتاقِ والانتاج القويم والدقيق والإدّخاري، وعلى نقد ومحاورة الآخر والذات عينِها، أو على إعادة التكيّف والضبط في مجالات الدين والفلسفة، الثقافة والسياسة، الفكر والمقدَّس، الجاهزات والأيديولوجيات، المسلَّمات والمحرَّمات، اليقينيات والثوابت، المركز والقمة «والبدايات»، الانسان والنظريات البيولوجية والتطوريةِ المنزَع، الطبيعةِ والعضو وظيفةً أو بنيةً ووسَطاً.

6 ـ كلٌّ مِنّا، بَعدُ أيضاً، يثق بأنّ مصلحة الأمة، ومصلحة جميع الأمم، تقضي تأسيسَ وتطوير العدالةِ الاجتماعية، والمناداةَ بمساواة الأمم داخل الدار العالمية، وبحق الأقليات في الاختلاف والحوار وحرية التعبير... وما ذاك إلاّ لأنّ الأقلية هنا قد تكون أكثرية هناك؛ وضدّ ذلك صحيح؛ فالأممُ القوية اليوم قد لا تبقى في حالها غداً، أو حيال أمة هي أقوى أو الأقوى، اليوم، في الدار العالمية. وإلى جانب هذا التفسير الاستنفاعي والبراغماتي، الذرائعي والميكانيكي، اللذّاني والعملي كما المصلحاني، يقوم عامل آخر هو، من بين عوامل عديدة معروفة، العامل الأخلاقي والانسنة ـ المستدامة واللامشبعة اللامكتفية أبداً ـ للانسان والآلة، للعلائقية بين الأمم، ولحقوق الأوطان في العدالة والقيم والتقدُّماتِ المتشعِّبةِ المتوازنة.

7 ـ يُلخِّص القولَ العلاجيَّ إرادتا التفسير والتغيير، أو إرادةُ النظرِ العقلانيِّ العيادي في المعرفة ثم في الاستيعاب والتجاوز. أ/ تلك الارادتان هما تسمية أُخرى لإرادتيّ الشفاء الاستيعابي ثم الإسهامِ المؤكِّدِ لاحترام الذات والنحن، أو للتكتيكي والإستراتيجي (را: الانجراحاتُ والعلامَات النفسيةُ الحضارية).

ب/ الوعي بالمهزوم، وبالانهزام، تشخيصٌ يقي من الضبابي والإغراقِ في الوثوقي

والانساق الغائمة الشديدة العمومية والتعميم؛ هنا ننتقل للقول إنّ ما كتبناه حول الذات العربية، كشاهدٍ، ظهر فيه التعميمي. وطرَحْنا هناك فرضياتٍ إشفائيةً سمّيناها: إستراتيجيا، تغييرانية، إدراكية تجاوزية، تكييفانية إسهامية، توازنية منفتِحة أو اتزانية دينامية، تطورانية توليفية إسهامية.

الطريق النافع، إذَن، هو الحذر من «الثرثرة»، أو من إغراءات الكلمة الموعِدة، ومن سِحْر اللفظة الأبويةِ المحمَّلة بتصوراتٍ عن الشفاء وإعادة التكيّف، عن استعادة القرار وتحقيق التقدم والتّعافي أو التوكيد الذاتي ومشاعر الثقة والحرية كما التحسين والتعديل بالمعنى التطوريّ الراهن.

تقودنا الخطوةُ أو النقطة الأخرى إلى ردّ تلك المفاهيم الحضارية الكبيرة (الرُّشدانية، التكييفانية، التفسيرانية ـ التغيرانية...) إلى مصطلحات نفسانية أقرب إلى الشروط والوقائع أو إلى الحقل الواضح. فهنا تَظهَر مصطلحات من مثل: أ/ إرادة التفسير التي هي إرادة معرفةٍ أو تشخيصٍ، معاينة، تعقبٌ، تحرّي العوامل والروابط والأواليات... ب/ إرادةُ التغيير التي هي استراتيجيا، رغبة واعية وعقلانية بالتحرر (الشفاء من المنجرح والجارح) والتحوّل الإيجابي المبرمَج والمعافاة المتقدِّمة. إنّ إرادةَ التطور أو التكيّفَ الحضاري هي الانسان كله، وفي وحدته؛ هي الوعي، والعقلُ المُحاكِم، والتخطيطُ لتوليد التكييف الجديد والصالح كما الأصلح في الثقافة والمجتمع والطبيعة.

* * *

نقائص كثيرة، أعلاه، في المنهجية كما في تعيين الغَرض، تُلتقط... ينكشف منها أنه ليس المصطلحاتُ غائبة؛ ولا هي قليلةٌ خططُ إرادةِ المجابهة المستقبلية المنهج والغرض: أ / ففي محاكمة الفكرِ الغربي، على سبيل الشاهد وكما مرَّ، تَشتَغِل أو تُشَغَّل مقولاتٌ صِدامية تقودها، على نحوٍ غير متمايز أي مطمور أو بغير وعي، الرغبةُ بالتحقق، والشعورُ بالتوكيد الذاتي أو باحترام الآخرين، وتحقيقُ انجازاتٍ ورَدُّ (صَدّ) الإنجراح النرجسي الحضاري.

لعلّنا أكثرنا، أعلاه، من مهاجمة المقاوِمات اللاواعية، من الإلحاف على تعزيز قطاعاتٍ من

نحو: أوالية التحدّي، السياسة التحدَّوية، الكَرْفَرة، التقدّم والتقهقر، النزعة الصِّدامية (القتالية، الهجومية، الرَّجْمية)، رَسْم الحدود، ترتيب المواقع أو اجتياحها...؛ وكرّرنا مبدأ أنّ الفلسفة استراتيجيةٌ متناقحة غير متلبّثة، ومبدأ وجوبِ بل وضرورةِ كشفِ الكامن ثم رفض المهيمِن والمسيطِر أو التفردّ والعلائقية اللامتكافئة، وعقلٌ نظري منزَّه يبحث في الحقيقة، عقلٌ محضاني.

ب/ في العلاج الاستيعابي لظاهرة البطل المناهض، وللمجرِّحين في التراث والحاضر، نتذكّر أنّ طريقة معالجة «القاتل» الراهن (في أشكاله الراهنة أو ما يماثله من فكرٍ مهاجِم ونظريات أو تَنَرجُساتٍ عدائية) تتلخّص، في «موسَّعة التحليل النفسي الإناسي...»، بأنّ الشفاء أو الاستيعاب المتخطّي يكون بامتلاكٍ متدرّجٍ للقوة، وبتعزيز النجاح الجزئي ثم تعميمه؛ فهنا اللابدّيُّ هو معافاة الموقع والمكانة والحدود، وتقويةُ المجال، وإكثار كاسحات التخلف وكاسرات الانغلاب والقهر وصادّات هجوم المجرِّحين الطامعين... وهنا اللابدّيُّ هو مفاقمة التسلّح بالمهارات الذاتية، وإعادةُ تنظيم الذات بتداؤب، والتحكّمُ الترخيمي بالموجود، والسيطرةُ على المستقبل والتطور التغييراني على صعيدَي الطبيعة والثقافة، العضوي والفكري أو الفيزيائي والبيولوجي واللاممتَدّ.

ت/ ويَبْرز، أعلاه، عنفُنا اللفظي كمحرِّكٍ لإرادة تثوير التكنولوجيا والعلوم، أي الذاهبةِ من السيارة حتى المكوك الفضائي؛ ويَبْرز أيضاً في رفضنا للطموحات الهجومية الغريبة، ثم للفكر الأوروِمرْكي عموماً أو للنظام الرأسمالي الجديد (را: رفض القتال على الجبهة الفرانكوفونية، دَحْر الرغبة بالانتصار والزهو بالنظام الأميركي عند فوكوياما كما هانِتْنْغتون والتيار الرأسمالي المحافظِ العنيف في تعصّبه وأسطرة ذاته المسفِّلة للآخر).

الجلسة الثالثة

قد لا يكون مُجْزياً، صائباً ونافعاً، النّظرُ في بدايات ومُحرِّكات مشروع المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر الكونيّ. فالأهمّ هو أنّه لميدانٌ، أو دراسةٌ قطاعية وطِباقية، داخل العلوم الانسانية، وبخاصةٍ علوم اللاوعي الثقافي. وتلك علومٌ بفرعَيْها، فرعُ المتخيَّل والحَدْسيات ثم الفرعُ المكرَّس لدراسة الانسان والفعل والمجتمع، معتمَدةٌ من أجل إعادة تعضية وتأهيل الشخصية والتجربة؛ ومن أجل متابعة النظر المحض، النظر في الحقيقة، الحقيقةِ في حدّ ذاتها.

***

1 ـ تُشدّد النظرياتُ، والصياغات الإحصافية، في الفكر الكونيِّ العربي الراهن، على الشخصية المستقلة والمتميّزةِ للتجربة العربية الثالثة مع الفلسفة في دارها العالمية؛ وذلك ما تجلّى وأُبرِز في كتابنا الأقدم والذي يحمل عنواناً دقيق التعبير هو: «في التجربة الثالثة للذات العربية مع الذّمّة العالمية للفلسفة». لقد صدر ذلك الكتاب في سنة 1982؛ وهو إحدى حلقات موسّعة التحليل النفسي الإناسي والألسني للذات العربية. وملخّص الخطاب كان مفاده أنّ الفلسفة لم تكن قطّ هامشيةً عند العرب، وأنّها معرفة عالمية، وعلمُ الكُلّيات أو العِلَلِ الأولى، علمُ الأسئلة أو المقولات والماهيات...؛ وأنّها الأَيْسيات والمعرفيات والقيميات، التجربة والعقل والمعايير، النفسانياتُ والسلوك واللاعقل.

لقد جرى تقسيم التجربة العربية مع الفلسفة إلى ثلاث مراحل مترازحةٍ متداخلة هي: التجربة التأسيسية أو الأروميّة (السِّنْخِية، الجِذْعية)؛ ثم التجربة الاجتهادية التي كان اسمها «عصر النهضة»؛ ثم التجربة الجهادية، وهي المرحلة الراهنة البادئة مع حقبة الستينيات من القرن الماضي. وقد تُسمّى هذه الشخصية الراهنة بالحداثانية أو التنويرانية الثانية؛ وذلك بعد أنْ يُطلق على عصر النهضة اسمُ التجربة الحداثانية الأولى، أو التجربة

العربية الأولى مع الحداثة، أو مع التنوير والأنوار، مع العقل والحرية والانسان، مع فلسفة الفعل والتجربة التطورية والنقدِ الحضاريّ الكونيّ البُعد [= النقدانية]، مع فلسفة اللقمة ومتصارعة العُسْريات ـ اليُسْريات.

2 ـ هنا نتنبّه إلى أنّ ذلك الكتاب الأقدم وضع التجربة العربية الراهنة في نطاق الدار العالمية. ولا غرو، فالقول الفلسفي العربي، أوالخطاب في المتافيزيقا، ليس قومياً؛ ولا هو عِرقي. وهو قول يبحث في الحقيقة المجرّدة، في الماهيات، في الكليات، في الأسئلة الأولى عن الطبيعة والانسان، الله والخلود، النفس والمصير، الوجود والكينوني، العدم والعقل، المعرفة والقيمة، التطور والعمل. وفي الواقع، إننا لم نجعل الفلسفة في ذلك التصوّر غير نافعة، هراء، بعيدةً عن الواقع والمجتمع أو عن التطور والبيولوجيات والتاريخ. ولا نقول إنّ الفلسفة كَيْنة أو ماهية، أَيْسَةٌ أو جوهر خالد. وذلك أنّ المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، المتأثّرة كما المستأنِفة للنظر الفلسفي الأرومي (الفلسفة العربية الإسلامية، الكندي وحتى الطهطاوي) تُميِّز بين قسميّ أو ضِلْعَي الفلسفة: الباحث عن الحقيقة أو في الميتافيزيقا «والعقل المحض»؛ والباحث في السعادة والخير، في المعايير والقيمة كما في الفن والعمل. إننا نرى التكامل والتفاعل بل الوحدة بين العقل النظري والعقل العملي أو الأخلاقي والعقل الجمالي.

3 ـ إننا نقول بأنّ النظريات العربية الراهنة في الفلسفة ذاتُ شخصيةٍ إسهامية. فهنا تجربة لها أعلامها الكبار من مثل: عبد الرحمن بدوي، زكي نجيب محمود... ولها أخصامها؛ وفيها موضوعاتٌ عديدة علينا أن نكشف زيفها، أو نُثبت صُلوحيتها، وننتقد المجتمع العُصابي المنغلب، وحقوقَ الجماعة المسروقةِ، والمواطنيةَ المهدورة... كما نحن ننتقد الفلسفات الألمانية والانكليزية والفرنسية، ونفضح النقد الأيديولوجي، والحقد المسبَق ضد الإبداع الفلسفي العربي... ونحن نشفق على الساخط العُصابي، وتسمياته أو تشكّلاته المتكاثرة؛ لكنّنا لا نتوقف قليلاً أو كثيراً عند عُقدٍ كثيرة تَحْكم رؤيته ومحاكمته للمختلفين عنه (قا: السياسة التفرّدية العُصابية).

حتّى الأصولي يقول: ليس للعرب فلسفة، ولا استطاعوا أن يقدّموا فلسفةً أصليةً في

الدار العالمية... كما يقول هذا القول أشخاصٌ من مثل: علي سامي النشار. لقد قدّمت المدرسةُ العربية الراهنة في الفلسفة دليلاً متشعّباً على بُطلان مقولات «البطل المُناهِض».

4 ـ كنّا نتساءل: هل كانت النظريات العربية الراهنة في الميتافيزيقا والفكر العالمي عالةً على الفلسفة في أوروبا وأميركا؟ هل عندنا أصالة وإبداع؟ يبدو شيء من المبالغة في خطاب تجريحيّ تأثيميٍّ للفلسفة؛ ولا سيّما للمدرسة العربية الراهنة. فذاك كلامٌ قائم على فهم غير دقيق للفلسفة والقولِ الفلسفي، وللأصالة أو لطريقة ومعنى النجاح في الدار العالميّة للفلسفة. بِتْنا نحن لا نقع في مركزانية جغرافية أو دينية، عرقية أو حضارية وثقافية. ذاك وقع فيه كانط، وهيغل، وهوسّيرل، ونيتشه، وب. رسِّلْ، وهيدغر... هؤلاء هم الذين قالوا أنْ لا فلسفة إلاّ في أوروبا، ولا دين أو حضارة، ولا لغة أو تاريخٌ إلاّ ما يَخُصّ أوروبا أو ما خلقته أوروبا (قا: خرافة المعجزة اليونانية). أرجو أنْ لا ننسى أنّ الفلسفة الأوروبية مجبولة باللاهوتي؛ ونعرف من هو البطل الأول عند كانْطْ أو هيغل، وأضرابهما. أخيراً، إنّ الفلسفة الألمانية، وهي الأشهر والتي تودّ أن تطغى وتستبدّ في أوروبا، لا تُدرَك إلاّ في سياق حضاري وتاريخي ألماني... إنّها لا تُقرأ أو تؤخذ إلاّ من حيث هي بنتُ ثقافةٍ معيّنة، وهمومٌ أو طموحاتٌ ولغةٌ معيّنة. ألا تزيد قدرتنا على فهم كانْطْ، أو هيغل، إذا عرفنا البروتستانتية، واللغة الألمانية، وخطاب فختة أو راتزل أو «نازية» هايْدِغرْ؟

***

1 ـ إنّ المدرسة العربية تؤكّد أنّ الفلاسفة كثيرون، ومختلفون، ومتصارعون؛ وأنّ تعريفات الفلسفة كثيرة جداً، ومتعدّدة الميادين. وأبرز خصائص المدرسة العربية أنّها تنطلق من المحلي والخصوصي كي تُطلّ منه على الكلّيات وعلى العالمين. إننا نتفاعل مع المحلّي ومع الدار العالمية؛ فنحن نُحاور تجارب الأمم في الفكر والتطورانية؛ وفي الميتافيزيقيا. إنّنا نتعلّم ونستوعب ونتجاوز تجاه الفلسفة الهندية، وتاريخ الفلسفة، والفلسفاتِ الدينية كما المادية أو البيولوجية النزعة. لقد كان مُجزياً ومُوعِداً الانطلاق والتأسّسُ على أنّ الفلسفة ليست بِنتَ أوروبا؛ وأنّه لا يهتمّ بها كثيراً الأميركي. وللإنكليزي «فلسفة» هي فقط في اللغة، في الوضعية المنطقية أو اللغوية التحليلية، في الداروينية بخاصة، وفيما شابه أو

شاكل الذريعانيةَ والمصلحانيةَ أو النفعانية.

2 ـ هذا، ومن جهةٍ أخرى، فقد انطلقنا من مبدأ لا يختزل الفلسفة بقدر ما هو ينتقد تحويل الفلسفة أو الفكر إلى تنمويات، أو إلى تربويات، أو إلى مجرّد نقدٍ للتخلف والأمركة والاستعمار «الجديد» المقنَّع. صحيح أنّ تنمية المجتمع فكر ينصبّ على موضوعٍ محدّد، ويعتمد طرائق معروفة في الدار العالمية، ويهدف إلى تحقيق استراتيجيا مُعافية متكاملة ومتوازنة؛ لكنّ ذلك العلم، علم التنمية، ليس هو الفلسفة. وهذا، بالرغم من أنّ التنمية الشاملة تحتاج إلى نظرية، إلى خطة مُسبقة أو فكر تطوّريٍّ عميقٍ ثم واسع الرؤية، ومستقبليٍّ النزعة. إذَن، وبحسب تعريف الفلسفة، وبخاصة تعريف قطاعها أو عقلها العملي، يُصاغ تعريفُ النظرية التطويريةِ التوكيدية ومن ثم تعريفُ العلاقة بين هذه النظرية من جهة والفلسفة من جهةٍ أخرى... لا نقع في بِرْكة التفاصيل؛ ونرى عقليةً ضيّقةً في كل اختزالٍ للفلسفة إلى ميدان واحد من ميادينها المتناضحة المتغاذية.

3 ـ نقول إنّ العربي صاحبُ قولٍ فلسفي؛ والخطابُ الفلسفي العربي نال مقعده الراهن في الدار العالمية. إنّه موقع متميّز؛ ومخصوصٌ مكرَّسٌ هو أيضاً نمطها في التفكير الفلسفي، وفي انتاج الفلسفة وإغناءِ الوعي بها وبعقلَيْها النظري والعملي. إنّه نمط إسهامي. وهو مَرِن، منفتح، يكتسب ويتجاوز، ينتقد ويزرع ويتخطّى لأنّه خطاب ليس قومياً؛ بل هو عالميني، أكواني؛ وهو ذو نزعة هتْكية: إنّه «هتكانية». ولا بأس من القول إنّه يرفع لاءاته في وجه الفلسفات الأوروبية الثلاث (الألمانية والفرنسية ثمّ الانكليزية): إنّه لاءانيةٌ ونقدانيةٌ متناقِحة وغير مَكْثية، متواظِبةٌ وإثرائية، منفتحة وضِراميةٌ إضطرامية.

***

1 ـ أمّا الكتابُ الثاني، بعد كتاب «في التجربة العربية الثالثة مع الفلسفة في الدار العالمية»، فهو: «قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية» الصادر عن مؤسسة عز الدين (1995). هنا يترسّخ أنّه ربما كان نافعاً وتطهيرياً، قبل كل شيء، أن تُخفَّف، في داخل المدرسة، القسوةُ على «البطل المناهِض» لها: لعلنا قسونا على جانحين، على المصابين مَرَضياً بهوس الاساءة: إنّ البعض من أولئك الناس هم سيكوباتيون. وقد نكتشف أنّ هذا أو ذاك،

منهم، قد يجد لذّة في أن يكون شريراً أو مفرط السّخطِ والعدوانية: مَرّ أنّنا شخّصنا عُصاباً عند «المناهض»، ذاك المجرِّح المجرَّح، شخّصنا إصاباتٍ بالمرض العلائقي، أو بالجنوح القسري نحو ما هو ضد الأخلاق والجمال. قرأنا المناهِض تبعاً لقراءة دور المعالِج أو الطبيبِ النفسي. وكانت قراءتنا وأقوالنا تَطهّرية. إنّها كما العلاج. إنّها تُشفي، وتواسي، وتنظيفية؛ وهي كالبكاء تعزيلية. قد يكون الأجدى من كل ذلك الدفاع، الذي رفعناه في وجه العدوّ، استعراضُ فعلنا و «منتوجاتنا» في «المدرسة العربية الراهنة في العلوم الانسانية»، أو في المدرسة العربية الراهنة في التربية، والاقتصاد السياسي، والآدابية، والتاريخانية، والتأرخة [= التأْريخ]، والأخلاق؛ وكذلك في الإناسة، وعلوم اللاوعي، والتطور الثقافي وحتى الطبيعيِّ والتكيّفيّ.

3 ـ الإسهامي في نطاق المدرسة العربية الراهنة كثير؛ وقَطْعي وبالتالي وَصْلي مع الشخصية العربية الأرومية ثمّ النهضوية. هناك أولاً الموضوعات المقلِقة معاً والجذّابة التي تدور حول وسائط الإعلام، وحول المواطن الكوكبي، وثورات العلوم... هنا مقالات كثيرة، ومعظمها صحافي أو منشور في مجلّاتٍ ودوريات، مملوءةٌ بهذه «الهموم» الفكرية. وهنا يُلاحَظ أنّها أُسْرودات «مجلاّتية»؛ وليست من قبيل الدراسات... وكشاهد، في رفوف المكتبة العربية المكرّسة للحاسوب والبيولوجيّ وثورات العلوم، نجد أكثر من مجلة نافعة، ومتابعةٍ للمستجدات. وثمة أكثر من بضعة معاجم للحاسوب والحوسبة. الأخطاء كثيرة في المفردات العربية؛ مُعيبة؟ لا بأس! القافلة تسير... يُستدعى توظيف مدرستنا لمفردات الحاسوب توظيفاً إسهامياً؛ لكنّه كثير أو قليل الفعالية كما المردودية. وحيال مجالات «ما بعد الحداثة»، آخر أدروجة، تتصرّف المدرسةُ العربية الراهنة في الفلسفة بنقدانيةٍ حضارية استيعابية؛ وتَنظرُ في العقل الأشمل أو القانون المنظِّم للتعامل العربي مع العولمة، وما بعد الحداثة، وثوراتِ الالكترونيات، والانسان الرقمي، والعصر أو الرقيب الالكتروني، والبيولوجيا والتطوري، الميميائي والجينيائي، الطبيعي والثقافي.

4 ـ وثمة أفهومات (مفاهيم، أفاهيم) أخرى أيضاً. وبعضُ أهم ما نعتني به هو الذكاء الاصطناعي. ومن المرذول، أو الجهلِ عند البعض والتجنّي عند البعض الآخر، التسرّعُ

إلى الظّنّ بأنّ الفكر العربي الراهن غير إسهامي أو غير متفاعل بايجابية في مجالات البحث والدراسة للآلة المفكِّرة، والآلة الذكية، والحاسوب الذي يشعر ويتألم ويتحرك بالعواطف أو يكتشف النفسيات والذُّهانات... وثمراتُ علوم الفضاء والدماغيات والاستنساخ، الهندسة الوراثية والبيولوجيات وعلم السيبرنطيقا (الرُّبانية)، يَقْرأ عنها المواطن يومياً، وبتقبلٍ ومحبة، ودهشةٍ تَقِلّ يوماً غبّ يوم.

5 ـ (...) لقد أسهمت المدرسة الفلسفية العربية الراهنة في حركة البحث في الهوية والوعي، وفي اللاعقل والعقلِ وتنمية الفلسفات العلمية، وفي تعزيز المعاصرة والحداثة وحقوقِ النَّحْناوية، وفي صقل قطاع المَدَنيات ـ بعامة. كما أسْهَمتْ أيضاً في سيرورة نقد المجتمع، والشخصية الغِرارية الراهنة والفكر والذاتِ كما الآخر الأكثر سيطرةً على المشكلات، وعلى المستقبل ثم في مجال انتاج العلوم، بل وأنسنةِ الثورات التكنولوجية والبيولوجية والاعلامية. وأعادت مدرستُنا صياغةَ أسئلة الفلسفة والفكر العالميِّ البعدِ والمضمونِ والهَمّ؛ كما أعادت التسمية والضبط والتنظيم في مجال القلق الحضاري في الأمة، وفي داخل الدار العالمية للتقدّم والمعرفة والعلم، للخير والمعنى والمستقبل، للأيْسِيّات والمعرفيات والقيميّات، للتعافي والتوكيدية والترخيمية، للتكيّف الثقافي والطبيعي في الشخصية مع ذاتها، وفي الوسط، ومع الآخر، وضمن النحناوية القوميةِ ثم العالَمينية.



الفصل الثاني

التغيرانيةُ توكيديةٌ وتزخيميةٌ للنظريات في العقل والتجربة

الاستيعابُ وإعادةُ الصياغة لفلسفات العقل وفلسفاتِ اللاعقل
فلسفةُ التجربةِ أو الأنا والنفسانياتِ

مقدمة ـ القراءة الطّبيبية للنظريات في العقل وفي التجربة أو في الفلسفة وفي الشخصية.

I ـ تغلغل التغيرانية في ثنائية العقل والتجربة وفي توجُّهها نحو إطار مشترك.

II ـ فلسفة العقل وفلسفة التجربة من حيث الحَقْبنة والأعلام والأسئلة كما الحقل الفلسفي وفِعلِ الفلسفة.

III ـ عيّنة من إعادة إدراك مفاهيم فلسفية أو مقولاتٍ عقلية وأخرى تجريبية.

IV ـ الحب عيّنة ممثّلة للتجربة والعقل ـ المقولةُ الأساسية والأصيلةُ داخل الفلسفة الأخلاقية العربية.

V ـ التصوف أبرز حقول الفكر الأصيل داخل الفلسفة العربية الإسلامية ـ المقال الصوفي كممثِّلٍ للمتخيَّل والحدسي والايماني ولقيم القلب والوجدانيات والعاطفة والأنا.

VI ـ التطور البيولوجي والفكري فلسفةٌ ومنهجٌ وأخطار أو مزالق.



القراءةُ الطّبيبية معاينةٌ أي تشخيصيةٌ وعلاجية وتَوقّعية

1 ـ ليس لنظريةٍ فلسفيةٍ الحقُّ في أنْ تستبدّ؛ وكيما تَسْتحقّ اسمها فهي لا تسمح لنفسها بأن تُلغي التياراتِ المتعدّدةَ المتصارعة، وبأنْ تطرد و«تقتل» المذاهب الأخرى، وبأنْ لا تنفتح على المخالِف والمختلف، وحتى على العاصي والقاصي والباغي أو المستبدّ والمتعصِّب المتطرِّف... المُراد هو أنّ **الفلسفة حرّةٌ ومتحرِّرة؛ هي الحرية**، وشتى القيم المدَنية، والأبعادُ الكونيةُ في الانسان وللانسان؛ وهي من أجل الانسان في حقله وكرامته، في معناه وبما هو قيمة تاريخية داخل شروطِ عيانية واستراتيجيا مستقبليةِ المنهجِ والمدى والزمانية.

2 ـ اعتمدنا، في المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، طريقة الطبيب أو المحلِّل والمُعالِج النفسي. وهكذا تبقى المنهجيةُ الطبيبية تفاهميةً وحوارية، تشخيصيةً وعلاجية. لذلك كانت، وعلى سبيل العيّنة، **القراءةُ للأصولانية** الدينية كما غير الدينية لا تُبعِد أو تُهجِّر، لا تُعادي أو تجافي. والطّبيبيةُ أيضاً فكر؛ إنها تعامليةٌ منفتحةٌ وتَقَبُّليةٌ تُستعمل أو تُشَغَّل في المُعاينة، تشخيصاً ونقداً استيعابياً ثم طرحاً إشفائياً، للسلفانية والمُعادين للفلسفة الغربية، ولكل انفتاحٍ عبر حضاري، وللبطل الجارح كما للمنجرح أيضاً، وللمتشدد العنتي، للمتطرِّف والافراطي نفسه.

- I -

1 ـ إجْترحت المدرسةُ العربية الراهنة في الفلسفة والفكر **إدراكاً مُعاداً (مُحْدَثاً، جديداً) للوعي الفلسفي**، داخل تاريخ الفكر والعلم عند العربي كما في الاسلام؛ وفي تلك الاعادة للإدراك إعادةٌ للحَقْبنة والبَنْيَنة، للتسمية والأشكلة، للضبط التاريخي، وللمَعْنَية والتكيّف. وهكذا اعتُمِدت مفاهيم وسياقاتٌ تطويرانية؛ هي راهناوية بمعنى أنها راهنة الوقودِ والمنهجية المعرفية أو المعنى والمستقبلانية... وبحسب هذه المقتضيات فقد جرى

تعيين وتَرْسية مقولاتٍ؛ من نحو: تعيينُ أجنحة؛ حَقْبنةٌ ومراحلية أو تمرحلٌ وطِباقيةٌ للتجارب الكبرى في الفكر والتاريخ والسياسة.

2 ـ وشدّدت المدرسةُ العربية هذه على تغييراتٍ وإعاداتٍ للادراك أخرى؛ يُذكر منها، للشاهد: توسيعٌ تعميقي للمواقع والموضوعات والأعلام؛ للفكر والحقولِ والخطاب نفسه من حيث الزمانيةُ والمكانية والعلائقية (را: الخطاب الأثلوثي، اليوناني العربي اللاتيني). وبتلك الرؤية التغييرانية المحيطيةِ انكشفت مطموراتٌ ومَنْسيات...؛ وحصل «استئنافٌ» للتفاعلية المرنة الاسهامية بين القول الفلسفي العربي المعاصر ـ المحاورِ للقول الغَرْبي ـ أو ما بعد المعاصر والقول الفلسفي الهندي؛ وجرتْ أيضاً إعادة ضبطٍ وتسميةٍ لمقولاتٍ من نحو: القَطْعُوصليةُ بين الفلسفة والدين، العلمِ والفلسفة، الأدبِ والفلسفة، المحض والإستنفاع، الفكر واللغة، الكلمة والشيء، التفسير والفهم كما التأويل. وإلى ذلك، يُذكَر أيضاً: التشديدُ على خصوصيات المقال والعقل والأفهوم والمجرد حيال الايمان والمتخيَّل والأسطوري. وهنا تَسْتدعي بعضها البعض الآخر كرْفَراتٌ مع التطورانية، أوجَدلياتُ ثنائياتٍ متكافئاتٍ، من نحو: اللاهوتيُّ والعلماني، المقدَّسُ والدهري، الطبيعيّ والثقافي، المحلّي والعالميني، التاريخي أو النسبي وما هو مطلقٌ أو خارجٌ عن العقل والمجتمع، عن التطور والطبيعة والتكيّف.

3 ـ إلى ذلك، لقد تجاوزت القراءة النقدانية الحضارية الاستيعابية أسئلةً؛ وشبه معضلاتٍ مختلفة العمق والوضوح، وأهمّها: تسمياتُ الفلسفة العربية الإسلامية، مكانتُها وقيمتها، النِّماطةُ والمواقعية، الطِّباقيةُ الرزائحية والقطاعيات، الأجنحة والصِّنافة، الحَقْبنة والتوزيع العُمْري ـ التاريخي.

وجرى التغييرُ ـ الراهناويُّ المنهجِ والمدى ـ في تعيين أسئلةِ تلك الفلسفة، وتعيين الأيسيّ والمعرفيائي والقيميات؛ وفي كشف شخصياتٍ مغمورةٍ وأخرى منسيةٍ أو مطرودة، ومن ثم في ارتياد موضوعاتٍ كانت بوراً أو معتِمة، مهجورةً أو مُبعَدة؛ وفي تشخيص ومعالجة عدّة متكافئاتٍ هي صراعيةُ القطبَيْن وتقارَن مع المتلازمة العُصابية أو بالمتناذرة، المتزاملة.

وجرى التغيير والضبط، إعادةُ الأشكلة أو التسمية أو المَعْنية، في فاعلية الفلسفة العربية ـ الاسلامية: **الفعالية التأسيسية** الغارسة إبان العُمر الراشد (الإخصابي؛ قا: البلوغ والرشد)؛ **الفعالية «الكهلانية»** (!) حيث الحقبة العربية العثمانية المديدة والمتنرجسة، الانقفالية الانكفائية على الذات والتي قد توصفت باللزوجية والرخاوة بل ولربّما ببطء التفكير وفقرِ الخطاب العالميني المنيع (را: آلوجْيا، هُزال الخطاب)؛ **الفعالية المستيقِظة المتنوِّرة**، والراغبة بالحداثانية والتنويرانية وباللحاقية الحضارية حيث يهبّ الغافل إلى ساحة المتسابقين يفركُ عَيْنَيْه ويغسل كسله وسباته؛ **الفعاليةُ المحقونة بالنقدانية النفسية الحضارية الاستيعابية**، أي الموقَّدة المحرَّكة بالحداثانية الثانية حيث مُعاودةُ التعضيةِ والإدراكِ كما المعنى والمنهجيةِ والمنطق الضمني.

ومع إعادة إدراكِ وتعضيةِ الفاعلية، جرتْ أيضاً إعادةٌ ممنهَجةٌ تغييرانيةٌ للسيطرة والصيانة، ولا سيّما للمردودية والمنفعة. وهنا يتواضح، بتناضحٍ وتغاذٍ تكاملي، الاعتبارُ الكبير المُعطى للفلسفة عند العربي. فهذه حظيت دائماً بمكانةٍ عالية، وبتقدير فائق؛ بل وقد يُشخَّص اعتزازٌ ملحوظٌ بالقول الفلسفي العربي، وبقيمة الخطاب العالميني لذلك القول، وبمنعة ومدى القيم الكونية في نظريته السياسية ورهاناته. إنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر العام والمستقبلانية، داخل المشروع العربي في الانسانيات وإطارها المشترك مع علوم الطبيعة والثورات البيولوجية، قد صقلت جيداً وبعناية فكراً يؤكد أنّ الفلسفة لم تكن قطّ هامشية في الذات العربية التاريخية؛ وكذلك كانت وتبقى نافعةً عريقةَ الإنّيات أو الأيسيّات، كما المعرفيات ونظريات العلم، والقيميات كما النظرياتُ في الفضيلة والخير بل وفي الجماليات (را: تأصّل الميتافيزيقا في المقال العربي الإسلامي).

5 ـ تتوالد وتتناضَح الأسئلة الماورائية بالترابط مع مبدأ أوّل هو المركزُ والمنتهى والمبتغى. وهكذا يكون مقبولاً وصالحاً قولُ الفلسفة اليونانية العربية اللاتينية بالترابط، في بنية الميتافيزيقا، بين الموضوعات المكوِّنة: تتوالد هذه من بعضها البعض الآخر، تتآزر؛ أو تتواضح وتتغاذى؛ وتتميَّز المفاهيم على شكل ماهياتٍ وخالدات، مطلقٍ وثوابت...

وهي جوهرانية، محضانية مجرَّدة؛ وبذلك فهي تؤخذ على شكل يقينيات، وغير تاريخية؛ وتقوم في ذاتها، وخارج المجتمع السياقات، وكأنّها قادمةٌ من خارج الطبيعة والمادة والعقل.

إنّ الله تعالى، وبالتالي النفس والعقل، الشرَّ والكثرة وحرية الانسان وسائر موضوعات الماورائيات، موضوعةٌ تقود فكر الماورائيات وعقلها، ميدانها ومقصودها، محورها وتاجها، قانونها ومبدأ المبادىء داخلها[1] (قا: العقل العملي، العقل المعياري).

6 ـ رفضُ المركزانية الأوروربية في الفلسفة تعبيرٌ عن حبنا للفلسفة، وعن موقفٍ نفسي، وتَغيّرٍ فكري وحضاري عالمي. وهكذا، «لم يَعُد» الانسان، في ثورة الفلسفة عندنا على تاريخها ومركزها المزعومَيْن المدلَّلَيْن، كارهاً للفلسفة: نتغلّب على نفورنا اللاواعي من الفلسفة لأنّها تُقدَّم لنا محتكَرة، مُمركَزة جداً، فعّالة ومساعِدةً في أسْطرة فكرِ الغربيين، وبطلنتهم، ومنطقهم في النرجسة التبخيسية، وخطابهم البارانويائي[2].

يشعر الانسانُ، في هذا التمرّد النرجسي على «البطل الغربي» وخطابه السَّيِّديّ، بأنّه مَعْنيٌّ جداً بالفلسفة. فهي حريته؛ و «حلولٌ» لمشكلاته في العقل وعوالمه والطبيعةِ و«قوانينها».

والفلسفة أيضاً هي تنظيرٌ في تخطيطِ وتكييفٍ من أجل اللقمة والحقوق والمستقبل، والصحةِ النفسية العلائقية للأنا والنحنُ، للأنتَ والأنتم والـ «هُمُ»، للمايكون وما سيكون وما يجب أن يكون، للمجتمع والعقل والسياسة... مَرَّ أنّ ذلك ليس تعريفاً للفلسفة؛ فليس الكلام عن دور لها ومنافع ووظائف بدقيق: الفلسفة ليست ذلك التخطيط من أجل اللقمة والمدَنيات والصحة الحضارية، من أجل المايجب أن يكون أو للنحنُ المثالية وللأنا الأعلى المثالية؛ فهذه كلُّها «خدماتٌ» تؤدّيها الفلسفةُ على نحوٍ

---

(1) سنرى، أدناه، أنّ تمركزُ الماورائيات في المرحلة المعاصرة حول مركز أُحادي مطلق قد يبدو، بحسب بعض المدارس والشخصيات العربية الراهنة، وتماماً كما في فلسفاتٍ عديدة خارج الدار العربية الراهنة، تمركُزاً يُمكن أن يُنظر في صُلوحيته وإنتاجيته كما في عقله وقيمته، فعاليته ومنفعته.

(2) الكلام التفنيدي للمركزانية الغربية كلامٌ هو، هنا والآن، تاريخي؛ فهو مستوعَب. وتلك المركزانية خطابٌ غير نافع؛ وذلك أيضاً بقدر ما هو غير حصيف، بعيدٌ عن الصواب؛ لا تحبّه الحقيقةُ، ولا تثق به الفلسفة.

غير مباشر، وغير آنيّ. إنّ الفلسفة هي، على الأحرى، خطابٌ: وذاك خطابٌ هو في العقل والعلم والمعرفة؛ خطابٌ في القيمة والفنّ والجمال والخير؛ في الوجود والكون والعِلل أو في المفاهيم والماهيات والمطلق. إنّها العقل؛ هي خطابٌ في الرغبة والجسد، وفي الحبّ والجنس؛ وهي خطابٌ في الطبيعة والثقافة، وتاريخِ المعمورة والنوعِ البشري وتطور الحياة والفكر.

7 ـ تجاوزت **اللغة العربية**، في مدرستنا الفلسفية الراهنة، وفي العلوم التغييرية الأخرى، التفلسفَ غير الضروري، الذي دار فترةً، حول قدراتها التبليغية أي مهارتها في الأداء والتوصيل، أو الفهمِ والتفهيم؛ وأيضاً حول الممارسةِ والنجاح ضمن نطاق ترجمة **المفردات التقنية الفلسفية** والتعبير عنها بمصطلحاتٍ عربية وأسلوبٍ عربيّ متين (را: إشكاليةُ الدقة والأمانة في الترجمة، الوضوحُ والوفاء في التعبير اللغوي، مشاعرُ النفور والاحترام تجاه القويّ لغةً)[1].

8 ـ تغيَّر تحليل، أو معانقةُ ثم تغييرُ، الخطابِ الفلسفي العربي الاسلامي. لا أقول إنّه خَطابيٌّ، تلفيقاني، توفيقاني، جمّاعُ نقائض، ساجِمُ عناصر متنافرة، موحِّدُ أضداد... ولا أقول إنّه منتوج الخطاب الفلسفي اليوناني؛ فأنا أقول إنّ خطاباً عربياً يونانياً لاتينياً هو الذي طورّ نهر الفلسفة الخالد. ويُزاد أيضاً، أنّنا وإذْ لم نجد غضاضةً في الترجمة إلى العربية، فإنّنا قد حوّلنا نُسغ تلك الترجمة إلى دم حضاري، وفعلٍ سويٍّ تاريخي، وقوانين معروفةٍ وتغييريةٍ في تواريخ الأمم أو الثقافات... والأهمُّ هو أنَّ التعامل النقديَّ الراهن، مع ظاهرة الترجمةِ قديماً عن اليونانية، لا يُقرأ كحركة غريبة، كَتّة؛ بل نأخذها مقسَّمةً (مُمَرْحلة، مُحَقْبَنَة): أ/ **الفعل الترجميّ**؛ هنا نتدبَّر الشخصيات، وعوامل الإبداع، ومشكلات اللغة، وطرائق الترجمة وقيمة المنتوج (المترجَم) من حيث الكفاءة والدقة. ب/ الفِعل التلخيصيّ (الشرح، التعليق، كتابة الجوامع...)؛ هنا، وفي اعتقادي، قدَّم الأسلاف **طريقة** «مبتكَرةً»، جزيلة النفع... وليس ذلك الفعل مجرّد محاكاةٍ «قِرْدية»؛ فمن

---

(1) المقصود هنا هو، على نحوٍ مخصوص، المفرداتُ العربية المنحوتة؛ من نحو: الذاتانية، التغييرانية، التوكيدانية، الذَّهابيابية كما العَطا أَخْذية...

العقلاني والنّضج الفكري اعتباره فِعلاً أصيلاً يَخصّ المعلّق، وليس المعلَّق عليه فقط، أو الشارح وليس النّصّ الذي وُضِع الشرحُ عليه (را: أدناه، فلسفة الذات مع الآخر في ميدان الترجمة الراهنة).

9 ـ إعادة تعضيّة **الفلسفة العَرَبسْلامية قد** أزاحت الإدراك من منظارٍ إلى منظار. تغيَّر جهازُ الإدراك والرؤية والمحاكمة: نقلوا إلينا، على سبيل الشاهد قراءةً تسفيلية استعلائية لنظرية **الفارابي في الجمع** بين رأيي الحكيمَيْن **(أفلاطون وأرسطو). سفّلوا** قيمةَ النظرية وطرائقها التي زعموا لنا أنّها تلفيقانية، وتوفيقٌ بين الماء والنار؛ وحَرّك منطقُ الاستعلاء والإقصاء «رأيهم» في **الفلسفة اليونانية** (والغربية، بالتالي). ونَقَلْنا إلى طلابنا، أو تنقل الجامعاتُ العربية، في تجربتها النقدية الراهنة مع الفلسفة، أنّ نظرية **الفارابي** تلك، هي نظرية أصيلةٌ وسبّاقة، جديدةٌ ومُقْنِعة أكثر مما هي متسرِّعة وتوفيقانية. وصار حاضراً وحيّاً أننا نحترم حرية التفكير عند ذلك المؤسِّس، **ونَرفض المسبقات التي حاكموه بموجبها.** فالفارابي قد تناول موضوعةً غير مألوفة، أو غير شائعة، أو لا متوقّعة. وقراءتنا الراهنة لتلك الموضوعة الفارابية متحرِّرةٌ من الجاهز، والمحاكمةِ التي راجتْ منذ قرن. أظنّ أنّ إعادة النظر في مسلّمات القراءة القديمة تغييرٌ سديد، وجديد؛ ويحترم حرية التعبير؛ وتجاوزٌ لما استمر طويلاً بمثابة يقينيات ومألوفاتٍ غير قابلة للتغيّر الذاتي وللتغيير، أي كان خارج نطاق المسموح والمفصوح والرسمي.

11 ـ **لا أظنّ، ولا أزعم، أنّ القراءة التعقّبية المتحرّية لعناوين كُتب أعلام الفلسفة العربية الإسلامية فكرةٌ** خفيفةُ المردودية والأهميّة، غير تغييرية وغير مؤدّية إلى معرفةٍ تاريخية أو معرفةٍ نفسيةٍ عيادية. والشاهدُ، هنا، هو ما سبق أن أقمناه من مقارنة بين كُتب فلسفية للغزالي وأخرى لابن رشد. لقد اعتمدنا، كخزعةٍ أو عيّنة ممثِّلة، نَقْل المقارنةِ بين محتوى كتاب الأول ومحتوى كتاب الثاني إلى المقارنة بين عنوان كلٍّ منهما، بين «فَيْصل التفرقة في ما بين الإسلام والزندقة»، من جهة؛ و«فصل المقالِ في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، من جهة أخرى. ويتَسطّع ذلك المنهج أو «الشأن المعرفي» من خلال عنوانٍ هو «الشفاء» عند ابن سينا و «شفاء السائل...» عند ابن خلدون... لكنّ الأقدر على الابلاغ

والتفهيم هو عنوان «القانون في الطّب»[1] عند ابن سينا وشتى عناوين الكُتب الطّبية العربية اللاحقة الحاملة لعنوان «الكليات في الطب». فما القانون من جهة، والكلّيات، من جهةٍ أخرى سوى تسميةٍ مشتركة، أو معنى واحدٍ عامّ.

12 ـ **التوفيق المديد عُمْراً بين الثقافتَين** أو القيم العربية الإسلامية و«الغربية» مقولةٌ فلسفية راهنةٌ واسعةُ المحتوى والامتداد؛ ولا تُقْصَر على بعض موضوعاتٍ فكرية محدودةٍ. فهي **أفهومةٌ شاملة**، عريضة؛ قد تطال كلَّ شيء، وكلَّ شيء في كلّ شيء. لعلّنا انتقلنا في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة (م.ف.ع.ر)، إلى النظر الأجدى والتنظير المؤسَّس على الاسهام؛ وليس على التوفيق والانتقاء، أو التلفيق والمزاوجة، أو المصالحةِ والترميم... لقد تَغَيّرنا إلى الفكر النقدي، والرؤياتِ كما المناهج الواقعانية والتغييرانية، وإلى عادات الانتاج الشمولانية والطرائق التحليلية في اللغة والعقل، وإلى التفسير أو التشخيص والمعاينة تأسُّساً على القول بفضاء مشترك بين القطبَين[2] المتكافئَيْن أو طرفَيّ القيمة ضمن المتلازمة الجامعة.

التوفيق عند ز.ن. محمود، كشاهد، قد لا يُلتقط بكلّيته وأَجْمعيته إنْ لم نَرَ إليه تحليلاً تفكيكياً لأفهوماتٍ كبرى ليست عربية، أو غربية؛ إنّها عالمية، وخاصة بالانسان في عقله وحقله وسلوكاته وتواصليته؛ فمن تلك الأفهومات: الحرية، العدالة الاقتصادية الاجتماعية، حقوق المواطن والمجتمع، العقل، «الوجدان» أو اللاعقل، التحرر بمجالاته كلها، التقدم، التطور في الفرد والنوع، التنوير والتنوّر، العلم، الفلسفة، الوعي، الأنا، اللاوعي، الشخصية.

أتساءل، وأُبقي السؤال مفتوحاً، أو أُشكِّك، وأعيد الاستفهام أيضاً، عن مقولاتٍ أنا لا أراها مستقاةً أو توفيقيةً بيننا وبين الثقافة «الأوروبية»: من ذلك مفاهيم مجالاتها القولُ في أوطانية ومسكونية الفلسفة؛ أي اللاقوميةُ في الفكر العالميني، وفي

---

(1) قا: «تهافت الفلاسفة» (الغزالي) كمولِّدٍ لـ «تهافت التهافت» عند ابن رشد؛ ثم: تهافتُ تهافتِ التهافت (والأمثلة، أو الحالات المماثلة، كثيرة).

(2) را: ما بين العلم الانساني (الاجتماعي، العقلي) والعلم الطبيعي.

النظرانية؛ والقولُ في الحقيقة والأديانِ، كما في العقائد كقولٍ موظَّفٍ في خدمة الانسان والبشرية والسعادة بل والخير والسِّلْم ومستقبليات اللقمة ضمن متلازمة اليساريات ـ العُسْريات[1].

13 ـ إشكالية الدين والدولة غدت حاليّاً، في الوعي المَدَني وفي علم السياسة، في مبحث الأيديولوجيات كما في الفكر والفلسفة، متغيِّرةً مختلفةً بَنْينةً وأشكلة. فداخل صراعيةِ أو ثنائيةِ اللاهوتي مع السياسي ترسَّخت واستوسعتْ عُمقياً وشُسوعياً **مقارعةُ السلطة السياسية** المتمدِّدة كالاخطبوط في كل بُعدٍ ورزيحة، في كل قطاع وغور، في كل زاوية منظورةٍ وكلّ بقعةٍ معتمة أو غير مفصوحة... (را: نقدنا لكلمة سياسة فلسفية، للرئيس العُصابي، للسياسة المَرَضية السيكو والسوسيوباتية، المعادية للشخصية وللجماعة والمدَنيات).

وإرادة التغيير المقارِعة قد تكون أيضاً موجَّهة **مرفوعةً في وجه ثقافة الوطن، وعقلية الأمة أو وعيها** ووجدانها؛ وتكون **مرفوعة أيضاً في وجه القيم المحلّية** (الخاصّة، الأهلية، قيم الذات وأنضودة الفضائل المعهودة). وما ذاك إلاّ لأنّ فلسفة التغيير وعلومه تُطوِّر وتتطوَّر بتناقحٍ وتَواطب.

إنّ المأزقة المتعمَّدة، المنهَجة والنسقانية، للوعي الثقافي، للفعل السياسيّ وللمدَنيات، طريقةٌ تغييريةُ النزعة؛ وأداة تشخيص؛ واستفزاز للطاقات والإرادة؛ وإقلاقٌ للوعي يدفع نحو استعادة التوازن وإعادة ضبط الذات وتسميتها أوَ مَعْنَيْتها (را: التغييرانية الاستيعابية الحضارية، اللاءانية، الهتكانية...).

---

(1) من الموضوعات البطيئةِ العقلِ، أي التي هي فقيرة الخطاب ولزِجةُ التفكير، نتذكّر ما كان يوضع كعقبةٍ أو متفجِّرة على طريق العقل الفلسفي الراهن الذي هو فعلاً قد تجاوز، بعد نقدٍ استيعابي، لِزائفاتٍ فاسداتٍ، من نحو: عدم التقدّم في الانتاج قبل حلّ «معضلة» المصطلح؛ عجز القول الفلسفي العربي الراهن عن التقدم، والتغيّر؛ اللاإبتكارية أو اللاإبداعية عند العربي بسبب قصورٍ ما في لغته، أو هزالٍ ما في عقله، أو تحجّر ما في فهمه وتفسيره وتأويله للألوهة والدين والانسانية، أو للكائنية والكينونية والتوكيد الذاتي كما النحناويِّ والحضاري... ومن اللافلسفي، وبالتالي اللاعلمانيّ واللاعقلاني أو الضِّدّ عقلاني ومجانب العقلاني، المَرامي الطفلانيةُ التي تحاول تحويل القولِ الفلسفي العربي الراهن إلى خطابٍ مترجمٍ، أو إلى أن يكتفي بالترجمة؛ وهذا بعد انفضاح المسعى الهذائي لتحويله إلى خطابٍ مستورِدٍ، إلى خطابٍ مستورَد...

14 ـ في الستينيات الماضية ظهرتْ لي كتاباتٌ صحافية، وصحافيةٌ «نشيطة» مخصوصة، تُمحوِر **مقولة الصراع** في الحياة والفكر، وفي المجتمع والثقافة، وفي البيئة والطبيعة. لقد رفضتُ فطرية النزعة للسيطرة والتملّك، وتماماً كما التفسير للإنسان أو للوعي والعقل بالصراعي، وبقيم المنازعة والاعتراض أو النقد والرفض، أو المجابهة والمقاومة، النضال والكفاح... (را: زيعور، استراتيجيا التحدّي الحضاري القويّ؛ التحدّاوية الاسهامية المبدِعة؛ أيضاً: قراءتنا للفلسفة والتطورِ تبعاً لمقولة تَتَخيل القوة كعاملٍ أحاديٍّ محرِّكٍ للتاريخ والحضارة، للتقدمِ والحرية والقانون).

وباسم التغيير، رفَضتُ استمرار **«مرور الزمان»** المملؤ بالثقافة المتقبِّلة البليدة، الاستسلاميةِ أمام إغراءات الرّضى بالواقع، وبالضغوط الخارجية على العقل العربي، وبانتظار الحلول الكسولة السِّلْمية (الدبلوماسية، الأوروميركية).

وكما اقترحتُ مُذاك تدريس التلميذ في المتوسّط تفسيراتِ الحلم، فقد اقترحتُ أيضاً أنْ تُدرَّس الفلسفة ثم تفسيراتٌ للتاريخ والتقدم البشري وعشقِ اللقمة الشريفة تبعاً لعامل الصراع. فالانسان يصارع ويَتَغيَّر كيما يبقى؛ كيما يوجد ويحيا؛ إنّه يتغيَّر ويُصارع كيما يتعزّز موقعه ونمطه، وتتحقق طموحاته ورهاناته بل وقيمه وحريته.

15 ـ ومع تعمّق الوعي الجماعي العربي بالانكسار، وبضعف بل وغيابِ **استراتيجيا «الأمن القومي العربي»**، فقد راح يغدو أكثر «حاجة» للتغيير ضعفُ بل وغيابُ المشاريع الاستراتيجية والعقل الاستراتيجي الضّمّام الضّام للأمة والجماعة، للوطن والنحناوية، للمستقبل والاستمرارية الواثقة المطمئنة (را: الشخصية أو الأمة المُدافِعة والمكافِحة ضمن استراتيجيا أَمْنيةٍ سياسية حضارية).

16 ـ تُقدِّم العلومُ المتخصّصة، وأكثر وأدقّ مما تعطيه الفلسفة، تحليلاتٍ دقيقةً ونافعة حتى في علم الاجتماع أو علم النفس، وفي إشكالياتٍ عن الانسان والعقل يطرحها علم اللغة أو أيّ علم إنسانيّ آخر؛ بل وهذا كلُّه بنتيجة علوم وثوراتٍ معرفية راهنة، من نحو: الصوريات (عِلم الصّورة)، الخِيليّات (عِلم الخِيلة أو الأخيولة: إيهاج)، عِلم الافتراض، علم الاستنساخ، عِلم الرمز (الرّمزيات)، الحُلميات، عِلم التأويل. ولا يُنسى، بعدُ

أيضاً، الوسائطيات، الاتصاليات (عِلم أو ثورة الاتصالات)، علم المعلومات، الثورات البيولوجية، الدماغيات، العَصَبونيات، العقل الاصطناعي، الحاسوب، علوم التغيير.

وقد يكون للفلسفة، وليس فقط للعِلم، قولٌ في مصطلحاتٍ راهنة، أو في مصطلحاتٍ تصِف وتُلخِّص الثورات القائمة المتفاقمة في إدراكاتنا للأشياء والوجود والعَصْر... كما تغيّرت المصطلحات أو التسميات التقنية؛ فقد ذاع وشاع وصْفُ العصر هذا (أو المجتمع، أو العالم، إلخ) بأنّه الزمان الألكتروني، الافتراضي، الرقمي، الضوئي، الفلكي، البيولوجي، السيبرنائي، الحوسبي، العولمي... (را: النظر العلمي للوجود والعالم والكون؛ أيضاً: النظر التطوراني في المجتمع والثقافة والأخلاق؛ وفي الطبيعة).

وهناك الكلام عن الانسان العدَدي، والانسان المابعد بشري أو فأريُّ السلوك كما الشكل (Rattomorphic)، إنسان الانفجارات (من حيث السّكّان، العلوم، التكنولوجيا، الجينات)، إنسان الراهناوية والتغييرانية الاسهامية.

ويزخر الكلام عن المجتمع العالمي، والمستقبل العالمي، والاقتصاد العالمي؛ وكذلك عن العالمي (والعولمي) كسِمةٍ لـ: الفكر، الثقافة، العقل، الحضارة، المنطق، السياسة، التجارة، التلوّث، المشكلات، الصناعة، التغيير، المعلومات، المركز، الشركة، التكيّف، الدولة، الأخلاق، القيم، التاريخ، الزمان، الجغرافيا، الفضاء النفسي الاجتماعي، الحقل، البيئة، الطبيعة، البشريّ.

- II -

1 ـ أين وظّفنا الفلسفة؟ إنْ لم نُنتِج الواجبَ انتاجه في ميادين الفلسفة وأسئلتها المحضة، فقد ابتكرنا، **أنتجنا، في موضوعاتٍ كانت الفلسفة فيها أساسية بنّاءةً**. لقد شَعْشَعت الفلسفة وجذَبتْ، وهَّجتْ وطوّرتْ ميادين الوجود التاريخي والذات واللغة، الماهياتِ والمفاهيم والجوهر، الحقيقةِ والمعرفة والعقل، الوعيِ والإرادة، الحرية الفردية والمَدَنيات، الفكرِ والممارسة، الفعلِ والذهن، الثقافة والأيديولوجيات، نقدِ المجتمع والرئيس والفعل السياسي وبخاصةِ اللاوعي السياسي للأمّة.

2 ـ نَتَدبّر موضوعات مغمورةً وأخرى مطرودةً داخل الشخصيات الفلسفية العربية الإسلامية. في تجربتنا الأولى مع الفلسفة، إنّه لقليل النفع، أو كثير النفع، الكشف عن معنىً ما لأن يقدّم الكندي الفلسفةَ مصاغةً في «رسائل صغيرة الحجم». فليس بلا معنى، أو بلا وظيفة، التساؤل عن العوامل الغورية التي حكمت ذلك النوع من التعبير غير الموسَّع؛ وهل أنّ هناك **علاقة ما بين شخصية الكندي وتقديم الكندي لأفكاره في رُسَيْلاتٍ** من بضعة صفحات الواحدةُ منها؟ ألا يبدو أنّنا أمام شخصٍ يكره الاستيساع والاستعراضَ أو العطاء والبذخ؟ لكأنّه محكوم برغبةٍ في التحفّظ والحَذر، في الخشية من التبسّط والتمدّد وكشف الذات.

وكما تكشف **أقوالية ووصايا الكندي** عن آراء تربويةٍ وفهم للحكمة، تكشف أيضاً عن تفضيلاته الشخصية وسُلَّم القيم عنده، وعن نمط شخصيةٍ دقيقةٍ وشديدةِ المحاسبة لنفسها، وعن انقفالٍ على الذات وصرامةٍ في المراقبة الذاتية.

إنّ **بُخل الكندي**، تلك الخصيصة الملحوظة جيداً في سلوكاته وعلائقيته وعقله المنتج المُحاكِم، عاملٌ قد يفسِّر ويَتفسَّر بتجارب مأساوية في حياة ذلك «الصابر»؛ وبالتالي في وعيه وليس فقط في لاوعيه...[1].

3 ـ لماذا لم يكتب **ابن طفيل** في مجال **السياسة المنزلية** (سياسة النفس، سياسة القوت، والزوجة، والولد، والخدم، والوالدَيْن والأقارب)، وفي الأقوالية (الحِكَم والنوادر عند الفلاسفة...) والآيينات أو المرايا والنصائح (را: الآدابية، اليَنْبغيات)، والوعاظة؟ وذلك ما يلاحَظ، أيضاً، عند **ابن باجة**، و**ابن رشد**... لعلّ السبب، كشاهد، عائد إلى أنّ ابن طفيل لم يتمتّع بوقتٍ، أو بفرصة، لإثبات معرفته بتلك الموضوعات. فهو لم يكتب أشياء كثيرة؛ ولعلّ **بعض الأشعار الزهدية** التي أنتجها هي، بحسب تقديري، نوعٌ من البديل؛ وتعبيرٌ ملخَّص عن قطاع الآدابية، والسياسة المنزلية، وسياسة الانسان نفسه

---

(1) را: السياسة المنزلية (سياسة الذات ثم القوت والزوجة والولد...؛ والمدينة) أو التربويات والآدابية والحِكَميات عند الكندي، ابن سينا (والمشارقة فقط، من فلاسفة العرب والمسلمين).

(قا: هذه الموضوعات والحقول عند **ابن الجزّار القيراوني**، كشاهد)[1].

4 ـ يَتَجدّد **ابن رشد** ـ في قراءة التراث الفلسفي ـ انطلاقاً من رهانات الوعي الفلسفي الحاضر؛ كما هو يجدِّد خطابَ المدرسة العربية الراهنة في تعميق التنوير القائم، وتسريع الحداثانية المجدَّدة دائماً، والتنويرانيةِ المنقِّحة لذاتها بذاتها بتداوُبِ وتثابر وتحسينِ كما تعديلِ بيولوجي وفكريّ.

وقد ذابت الرشديةُ، بلونَيْها العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي، في صفحة الفصل بين الحكمة والشريعة والفلسفة، بين العقل والايمان أو الأفهوم والخيلة (الصورة)، داخل الفلسفة العربية المعاصرة. وأذابت الرشدية في الثقافة العامة العربية، وفي الوعي الإيديولوجيِّ العام، قَوْمنةَ العلم كما الفلسفة لمصلحة قيم الأنسنة والعالمينية والمسكونية؛ واعتبرت الفلسفةَ تراثاً للانسانية، والاسلامَ حضارةً وكرامةً للبشرية بدون أن يُغفَل أو يُحجَب هنا أنّ الفلسفة كما العقلية في أوروبا باتت ذات بُعدَيْن: واحدٌ هو إمّا لاهوتي مطمورٌ ومقنَّعٌ، وإمّا شديد البروز؛ وآخر هو غورياتٌ وخيلاتٌ عربية إسلاميةٌ لا واعية ونفسية.

وحتى التأويلانية العربية المعاصرة وظّفتْ ابن رشد ـ بل الرّشدية الثنائية الوَجْهِ كما الوجهة ـ لإعمال العقل، بمعناه المعاصر (السَّببي، التفسيري، التعليلي)، وللتحليل المنطقي؛ وذلك في عمليات القراءة النقدية للنّصّ الديني وما يحيط به أو يرافقه ويَعْتوره.

وفي عيْناتٍ أخرى، إنّ نوعاً من الوعي، إنْ وعياً علمياً وعلمانياً بل وحتى علموياً ومعرفيائياً (را: المعرفيات، النظرية في المعرفة)، قد يُلحظ اليوم، أو هو ينمو ويتطور، بفعل قراءة التاريخ والفكر والعقل كما الذهن قراءةً يقال إنّها موقَّدة مُشغَّلة بالرشدية المتكاملة

---

(1) لا نستعرِض أو نَسْرد، بل ولا نحلِّل أو نقارن ونحاكم، آراء ابن طفيل، أو غيره من الفلاسفة؛ فذاك منهج ليس هو، هنا، المطلوب ولا هو الحارث الماهر. والاهتمام يَنْصبّ، بالأحرى نفعاً وصواباً، على النفسي والغوري، على ما قد يُظَنّ أنّه سلوك متضمَّن أو ردُّ فعلٍ، علائقية أو حادثٌ بلا معنى، بلا قيمة، عابر (را: قطاع اللامفصوح واللامفكْرَن، الغوريات...).

المتغاذيةِ الوجهَيْن (العربي الإسلامي كما المسيحي الأوروبي)... فلا شك أنّ قراءةً للدين، في الوعي العربي المعاصر، تُطلِق على نفسها اسم القراءة العلمية (الرشدية)، قد غدت قويةً وتقِف مُجابهةً للقراءات اللاتاريخية، المفارقة، اللاواقعية، الأصولانية، الحَرْفانية... وقارىء الفلسفة، في الوعي العربي المعاصر، يلاحِظ ثراءَ القراءة للنّص الديني على نحوٍ تأويلاني أو باعتبار أنّه منتوج اجتماعي وتاريخي، واقعي ودهري، غير غيبي وغير متعالٍ، محايثٍ وغير مقدَّس... لا نقول إنّ تلك القراءة موضوعيةُ النزعة، أو كاذبةٌ فاسدة؛ فهذه الأحكام، بحسب اختصاصي وخبرتي في التدريس والممارسة للصحة النفسية في الشخصية والمجتمع والنحناوية، قد تكون نافعة وغير نافعة: فهي نافعة بسبب ما تُحدثه من صدمةٍ، وما تدفع إليه من وعي بضرورات إعادة الأشكلة والتغيير والادراكِ للنص والظواهر والغيبيات؛ وهي غير نافعة، اي هي مثيرة للمخاوف من: الآخر والغربي، العلمِ وثورات المعرفة، الحداثانيةِ والمستقبلانية، التطورانيةِ والتغييرانية داخل الدار العالمَية للانسان والعقل بل وللطبيعة والخير والتكيّف التغييراني.

5 ـ **الفلسفة من ابن خلدون حتى ما قُبيل القرن التاسع عشر** حوكمت بقسوة، وروحيةٍ غير تاريخية من قِبل البعض. وفي الواقع أنتجت الشخصيةُ الإسلامية، عَبْر أجنحتها المتكاملة، إبان الحقبة النرجسية أو الاستلقائية الارتخائية والاستهلاكية لذاتها، نظريات فلسفيةً عديدة ومتواضحة الروح وتبادلية الغذاء والجهدِ تميّزت كلُّها بخصائص و «محدَّدات نظرية» قد توصف، بغير كثير من التعمّل أو الإضفائية الإسقاطية، بأنها وَعْيانية. المُراد هو أنّ تلك النظريات كانت: روحانية، دينية، مثالية، صوفية؛ وهي كلها تنطلق من **الإرادة**، من الوعي بأنّ الانسان (وإنْ هو خطّاء ضعيفٌ محدود) يستطيع صعود المرقاة التي حدّدها الصوفيون للراغبين في الهجرة إلى الحقيقة، إلى المطلق، إلى الله تعالى، والبقاء فيه تعالى أو في صفاته وكمالاته.

لا تحذف تلك الفلسفاتُ دور العقل؛ إنّها، على الأَحرى، لا تضعه قمةً لها أو غايةً قصوى والخير الأسمى. وأنا أرى أنّ الفلسفة الإسلامية، ودائماً عَبْرَ أجنحتها كلّها وطيلة حقبة الاستهلاكِ الذاتي أو التغذّي بمجتمعٍ كان يمنع نفسه بصعوبةٍ من الانحدار إلى أن

يكون راكناً راكداً راقداً، قابلة لأن توصف بأنّها فلسفة الوعي والحضور، والميتافيزيقا والإرادةِ، والذاتِ الراغبة بالحكمة أو التحققِ والتوكيد الذاتي. حتى أفهوم الألوهة، في تلك الفلسفات، لم يكن عند القاع واللامفصوح والمطمورِ أو المتضمَّن، أفهوماً ذاتياً أي فكرةً عن الذات وعن التفكير الذاتاني. لكأنّ الأَلوهية، ودائماً بحسب ذلك المنظور، أُنوسة مكمْلَنة أو منشودة، متخيَّلةٌ ومرفوعة إلى الأسنى روحانياً ووجودياً، معرفةً وحضوراً ومناقبيةً... (قا: كثافة فلسفة الوعي والحضور كما الذاتية والهوية في الشخصية الفلسفية الغربية عند ديكارت وما بعده؛ ولا سيما عند هيغل)[1].

6 ـ لا تُختزل «النهضة العربية في القرن التاسع عشر» إلى عدّة كُتّابٍ، إلى أجموعةٍ من الآراء المعادية للأكثرية والدين والتاريخ، إلى استجاباتٍ دفاعية، إلى ارتباطاتٍ غير شفّافة بالمشروع الغربي، بالآخر (را: الحَقْبنة والأسئلة داخل فلسفة العقل وفلسفة التجربة، على شكل عيّنات، عند العرب وفي الاسلام وعَبْر مقارناتٍ بالفكرين الغرْبي والهندي...).

- III -

1 ـ إنّ قراءةً ما للفكر الفلسفي المثالي، للنظريات العمومية الأبويةِ، أو للفلسفة التأمّلية بحسب الفهم الانسانوي الرخو للانسان والحياة والعقل، تستطيع أن تُشخِّص سلبياتٍ وانجراحاتٍ غير قليلة داخل ذلك الفكر؛ وداخل قطاعات الفهم اللزج المتمطّي للانسان والمعرفة والكون... لقد مَرّ، تكراراً ومراراً، القولُ بقصور مذهب **الثنائية المميِّزة للذات البشرية مقطَّعةً مقسومة إلى جسد ونفس، مادةٍ وروح**... فهنا، ينجرح الانسانُ ويفقدُ وحدةَ أبعاده المتغاذية المتضافرة، ويَتَقلّص... ذلك ما يحصل أيضاً حينما يتحوّل الانسانُ والألوهية، أو الانسان والطبيعة، في فهم عرفاني، إلى أقنوم واحدٍ أحدٍ نلتقطه في أقوال شطحية، من نحو: ما في الجبّة إلاّ الله، ليس موجوداً إلاّ الله، هذا الشيء أو الحيوان

---

(1) را: المراجَعة، في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، للفلسفات الوعيانية، لفلسفة الحضور والهوية؛ ولا سيما للمقولة حيث الحقيقة تعني التطابق بين العقل والشيء، أو «بين ما في الأعيان ومافي الأذهان».

أو الانسان جزءٌ من الله... (را: المذاهب الثنائية والمذاهب الواحدانية في الوجود، في الانسان).

2 ـ من المقولات الفلسفية، نفسيةِ النّسغ والبنيةِ أو الطبيعة، نورد المخيّلةَ والذاكرة، الانتباهَ والإرادة، الوعي والعادة، القوةَ الحادسة والقوة الرامزة، الميولَ والرغبات، الحلم كأساسيٍّ في التفسير والفهم وفي الصوغ والتأويل.

3 ـ تُفسَّر **الحقوقُ المَدَنيةُ** للكائن الاجتماعي، بوصفه انساناً أي شخصاً هو قيمةٌ في حد ذاته، وغايةٌ وليس وسيلةً ولا هو متاعٌ أو شيء أو يُعرَّف نسبةً إلى ثروة أو طبقة، أمّةٍ أو لغةٍ، جاهٍ أو تاريخ أو مكان... فالحقوق المَدَنية تَنْبع، بحسب هذا المقتضى، من كينونة الانسان وكُلّيته؛ وتَصْدر عن إنسانيته وتعريفه حتى لا نقول من «ماهيته» ومعناه، أي بما هو ذاتٌ فاعلةٌ ثم حرة مستقلة، ومتوقّد متّصِفٌ مُتَّسم بكرامةٍ شخصية لا تناقَش.

وهذه **الكرامة الشخصية عاطفةٌ أخلاقية** (قا: الشَّرَف)، وشعورٌ بالفردية والفرادة، بالاستقلالية وخصائص أخرى يتميّز بها الانسان، ويتكرّس بها باعتباره قيمةً هي النبع والأصل، الأهمّ والأسنى، المتساويةُ عند الجميع والتي لا نزاع حولها ولا يستقيل أحدٌ منها أو يرضى بالتنازل عنها. فالكرامة هي هي الشخص البشري؛ وما ذلك إلاّ لأنّه يفكّر ويتكلّم... فهو لغة وعقل، وعيٌ وحرية، احترامٌ للذات والآخر، ومقدَّرٌ «مكرَّمٌ» من الأنت والنحنُ وفي المجتمع والواقع كما في الطبيعة والحضارة.

4 ـ الانتاج والنقد والمحاكمة، إنْ في الميتافيزيقا ـ أو الأيسيات بعامة ـ أمْ في المعرفيات والقيميات، عملياتٌ غدتْ، عند الباحث المعاصر/ الراهن في الفلسفة، إعادةَ إدراكٍ أو تعضية وبَنْيَنةٍ لمقولاتٍ ومفاهيم كانت الأبرز والمؤسِّسة في الفلسفة العربية الأرومية. وهكذا، فنحن نقارب ونعانق مفاهيم راهنة المعنى والبُعد تعاد إلى الفكر الراهناويِّ المستقبلاني داخل الدار العالمية للفلسفة والتطور، لفلسفة العلم وثورات المعرفة، لفلسفة الحداثة وما بعد نقدِ الحداثة، وللعقل الكونيِّ المدى والفهم والموقع.

وفي الواقع، إنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر تُقاربُ، على نحوٍ

منوَّرٍ بالفكر التغييرانيّ المعاصر، مفاهيم الفلسفة العربية الإسلامية التي عند ابن سينا، كشاهد، كانت الممثّلة والمحرِّكة؛ فمن تلك المفاهيم: أ/ السبب، العلة، السببية، الهوية، الزمان والمكان، الشرّ والخير، الهيولي، المادة، العقل والعقول، الجوهر، الماهية، الأعراض، المطلق، اللغة، النفس، الجسد، الطبيعة، الحقيقة، الصيرورة والتغيّر.

ب/ ومن الحقول الفلسفية العربية الإسلامية التي باتت اليوم مغيَّرةَ التسميةِ والمَعْنَية والأشكلة، يُذكر: الكُلّيات، المعرفيات، فلسفة العلم، الماورائيات، المحضانية، القيميات، البنى أو العقول أو الأنساق الثلاث (البرهاني، العرفاني، البياني)، المنطق، التاريخ، المَدَنيات أو العقل المدَني أوحقوق الانسان والجماعة والوطن والانسانية جمعاء، المصير والأصل، المستقبل وصناعة المعنى.

ت/ ومن المفاهيم والمقولات التي أُحيلت إلى فلسفة التديّن، إلى قطاع الفلسفة الدينية أو اللاهوت الفلسفي، يُذكر: المعجزة، الوحي، الغيبيات، الجحيميات والفِردوسيات (النّعيميات)، الفيض والخلق، الإشراق والانقداح والقَذف في الصدر، اللدنيات، تأويل وتطور النّصّ الديني، الخلق المستمر.

تُنتج وتُقارِب المدرسةُ العربية في الفلسفة متوهّجةً بوعيها الفلسفي المسكوني، وبكلّ نظريةٍ في الهند والقارةِ المترهّلة والعالم الأنكلوسكسوني...؛ وبخطابٍ فلسفي عَدَماني يجب أن يُذكر ويُنتقَد، أو أنْ يُقارَب ولا يُقارَن، هو القول باللاوجود واللاعقل، اللاحقيقة واللاقانون، اللاحرية واللايقين، اللاتاريخ واللالغة، اللازمانِ واللامكان، اللاسببية واللاهوية، اللاذاتِ واللافلسفة، اللاعلم واللامادة، واللاإستمرار واللاطبيعة واللاشخصية واللاأنا.

5 ـ ومن النافع، وهو أيضاً واقعيّ النزعة أو ممكِنٌ ومُجْزٍ، تناولُ مقولاتٍ أخرى تبعاً لمنظور «فلسفة العلم»، **وعلم النفس المعرفي، والتطورانيةِ البيولوجية الاجتماعية الفكرية**... ومن تلك المقولات التي يُعيد قراءتها مشروعُ المدرسة العربية في الفلسفة، قراءةً «ثورية»، نَذْكرُ: الفلسفة والحكمة، العقل والسببية، المعرفة والعلم، النظري والعملي، الأفهوم

والخيلة[1]، العقلانية والنقلانية، الزمان والذاكرة، المخيال والذهن، الذات والموضوع، الأنا العارفة والشيء أو العالم الخارجي...[2] (را: المتكافئة، المتلازمة).

إنّ ثورةً فكريةً قد انقدحتْ، وألهَبت المقولات الفلسفية العربية المعهودة والمعاصرة؛ وقد جرى ذلك بتأثير الثورة المعرفية الثالثة (را: فلسفة العِلم عند أيَنْشتين وما بعده...). وهكذا بِتْنا نتحرك متفاعلين، في نطاق مشروعٍ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة (م. ع. ر. ف)، مع: الذكاء الاصطناعي، الآلة المفكِّرة، علم الرّابوت (الانسان الآلي)، علوم النفس العِلمية، علم النفس المعرفي، التطورانية (را: **الميميائية والجينيائية**، عند داوكنْزْ معتبراً كشاهد)، المنطق الحديثْ، نظرية المعرفة وفلسفة العلم، علوم الاجتماع والإناسة واللاوعي، الألسنية، تاريخ العلم، المنهجيات... في كلمةٍ إزائية، لا تَحْجب المدرسةُ العربية الراهنة القراءاتِ المترازحة الطِّباقية للفلسفة والفكر في التجارب العربية الكبرى التاريخية؛ فلا إنكار أو رفض للقراءة الوجودانية والشخصانية، للقراءة بحسب المنهج الديكارتي أو المقولاتِ الهيغيلية الماركسية... لكنّ مدرستنا الراهنة لا تُكرِّر تلك القراءات المعاصرة؛ **بل تَهتم بما لم يوضع أمام الوعي والنور، بما بقي في الأغوار أو غير مفصوح**... وللشاهد، فإنّ مجابهتنا لفكر فيلسوفٍ لا تكون تلخيصاً؛ ولا هي تفسير تبعاً كعاملٍ يؤخَذ كعاملٍ حاسمٍ أو الأبرز... ذلك مألوف، مأنوس؛ وعلى هذا فإنّه قد يكون الأجدى والأجدّ ـ إلى جانب إسهامه لقارّةِ الفلسفة في الذات العربية ـ معايَنتَه كعاملٍ في مذهبٍ في الأيسيّات واللّيسيّات، وفي المعرفة والعقل والفكر، وفي الحكمة والوِعاظة والآدابية، وعلم الأخلاق... وللشاهد، فقد يكون مجزياً، سديداً وسوياً، اعتبارُ الكندي بمثابة صانع مؤسِّس لمذهبٍ في الأقوالية الفلسفية وقطاع فكر الوصايا والوِعاظة واليَنْبغيات: مرَّ القَولُ إنّ وصاياه لابنه، وأقواله في «محاسن الكَلِم» أو

---

(1) الخيال يُنتج الخِيلات (= الصُّوَر)؛ وهذه تَنْزع نحو الأنوثيّ... والفكر يُنتج المفاهيم والمجرّدات والفكر المقالي؛ وهذه تنحو نحو الذكوري، والنهاري، والواضح المتمايز، والواعي والإرادَوي.

(2) را: الخير والشر، الوفاء والخيانة، الأمل واليأس، الحضور والغياب، الفردانية والجماعانية...؛ قا: الثنائية التفاعلية أي: المتكافئة، المتلازمة، المتناذرة، المتصارعة.

في المأثور الفلسفي المسبوك في جُمَلٍ مكثَّفةٍ، قطاعٌ كان مغموراً مهمَلاً داخل العالم الفكري للكندي، ولشخصية الكندي وغورياتها وفهمها لعالم القيم (را: وظائف البخل الدفاعية عند الكندي).

- IV -

قد لا يُشَكّ، بحسب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والتغيير، بالموقع الكبير، داخل الفلسفة العربية الاسلامية، للتصوف والعرفان، للفكر الروحاني «الباطني» والتأويلِ الديني المنفِلت الشاطح. وكذلك فإنّه لا يُشَكّ بأنّ الصوفي قَدَّم النظرية النفسية الروحية الأوسع والأعمق في فهم الانسان، وفي صُنع الذات، وتحيين الحكمة، والتحقّق الذاتي.

تؤخذ مقولة الحبِّ الإلهي، المحبة، الحُبِّ المحض، بمثابة المقولة الذاتانية الأبرز التي تُمثّل الفكر الصوفي أي حيث الحبُّ هو الخير. نحبّ الله، أو الخير أو الآخر، حبّاً محضاً، مؤدّاه أنّنا نُحبّ الخير حبّاً محضاً أي بلا رغبةٍ بالاستنجاح أو الاستنفاع، بلا خوفٍ وبلا طمعٍ بمكسب، بلا استكساب أو إرادةِ تعلّم، بلا مناهج وبلا تَعَمّل.

والحُبّ عاطفة، شعور وجداني؛ وهو قيمة مسكونيةُ البُعد، تملأ الوعي؛ وهي مُوَعْيَنة. والحب قصْداني؛ قاصدٌ إنساناً آخر، موجَّه ويرنو إلى ذاتٍ أخرى (إلى ذاتَةٍ أخرى)؛ متدفِّقٌ منبجِسٌ من الوعي، من إرادة الحياة والخير، من الذات كلها موجَّهة مُشِعّة على الوجود وعلى البشرية، على الانسان والبشرية والحقيقة، على الجارح والمنجرح كما على السويّ واللامحظوظ، على الأمم والأقوام وبغضّ النظر عن العِرق والدم أو اللونِ والطبقة والثروة، وعن الجنس أو العُمر أو الموقع الاجتماعي.

وراهناً، بل وعَبْر تاريخه، لا يزال الفكر الفلسفي، والفكرُ الصوفي النفسيُّ ـ الاجتماعي، يؤكّد ويَنْصر القول «الروحاني» (!)، المسكوني أو الكونيَّ والعالمينيّ، في الحبّ المحض المعبَّر عنه بتسمياتٍ عديدة وبأشكالٍ وموضوعات مختلفة وأساسية وتكون بادئةً من الذات، ومنتهيةً إلى المطلق أو مُعَرَّفةً ومتوقِّدةً بالمتعالي، بالأيْسيات أو الإنِّيات (قا:

المحبة، الهيام، العشق...) والقيميات والمعياريات.

لا يكون الحبُّ نفسَه، لا يستحق اسمه أو مكانته ومكانه، إنْ لم يكن موعىً بها، صادراً عن إنسان، منبثقاً بحريةٍ وإرادةٍ خيِّرة طيّبةٍ ومسؤولة؛ ولا يُقدَّم العشقُ الالهي (الصوفي، الخير المحض، المحبة الأسنى) بمثابة واجب، أو فَرْضٍ إرغامي؛ ولا يقدَّم، دائماً عند الصوفي العربي الإسلامي، بمثابة ماهية أو كَيْنة، جوهرٍ أو أيْسة خارجةٍ عن كائنية الكائن والموجودية التاريخية للذات البشرية، للمُحِب أو العاشق للحياة والبشر، للطبيعة والانسان، للمهمَّش والمطرود، للثاوي والهاجع والمظلم كما للقادر والفالِح والمنتصِر.

يَتَمَظهر الحُبّ، ودائماً بحسب المدرسة العربية في الفلسفة والتصوفِ المحْدث «الحداثاني»، أي التصوفِ المُحِبِّ معاً والمحبوب، تَمَظهراً واقعانياً وعلى شكلٍ شمّالٍ وأشملي. فما الحبّ حُبّاً إلا بين ذاتٍ وذات أخرى، بين الأنا والأنت، بين الـ «تُ» والـ «تَ» (بين كنتُ أنا وكنتَ أنتَ)، بين مُريدٍ ومُراد هما ضمن جماعةٍ وفي واقعٍ ومجتمع وسياقٍ حضاري... إنّ الصوفي العربي الاسلامي (ابن الفارض، الحلاج، الجيلي... ابن عربي، حافِظ، جلال الدين الرومي) يُعبّر عن حبّه للناس جميعاً وأديانهم، لمعتقداتهم وعلاقاتهم، لطبيعتهم، وللحياة والمصير وللعقل البشري... وذاك تعبير لا يُلحظ كتعبير غريزي أو عن غريزة. فليس الحب، عند أولئك الشعراء المفكّرين اللامحدودين بقوم أو لغةٍ أو عِرق، غريزةً بقدر ما رأوا فيه ميلاً نبيلاً فائقاً لرؤية الوجود ككل تحيا فيه البشرية المتوقّدةُ بالحب القاصد إلى التحقق وتزمينِ الكمالات، وتحيينِ قيم الانسان الكونية العُمقِ والميل الواعي القصداني والإرادة الحرّة كما المسؤولة والمشرِّعة لنفسها بنفسها[1].

ربما يكون الفناء في المحبوب، أو البقاء بصفات المطلق والخصائص غير البشرية، مقولةً ملتبسة... والمراد، هنا والآن، هو أنّ المُحِبّ ليس يكون مُحِبّاً إنْ فَني عن ذاته، إنْ

---

(1) قا: التفرّد بحسب التصوف العربي الإسلامي، وفي قطاع الماورائيات عند بعض الفلاسفة والحكماء (را: تعريف الحبّ/ المحبّة في: العجم، موسوعة المصطلحات الصوفية، ص 841؛ أيضاً: العشق).

لم يبقَ الوعي بالذات مستقلةً عن الآخر، بالمُحِبّ في اتصالٍ وعلاقةِ حُبٍّ مع المحبوب المستقلِ قائماً هناك أو مكرَّساً. تلك هي الحال في تعريف كل قيمة؛ فالقيمة الجمالية لا تكون قولاً جمالياً إنْ لم تصدر عن الوعي بجمال شيءٍ ما. لا بُدّ من الوعي البشري للانطلاق والتعريف والاكتناه؛ فالطبيعة ليست جميلةً في حدّ ذاتها؛ ولا تكون جميلةً أو فنّاً رفيعاً بمعزلٍ عن الوعي القَصْداني، عن الانسان الفاعل الحّر.

تُدرَك الأنا الذاتية والأناواتُ الأخرى ضمن بنيةٍ أو نسق. فماذا تكون، هنا، الروابطية؟

إنّ المدرسة العربية الراهنة في الجماليات، في القيميات وصراع الذاتات أو تنازع الواجبات، تتغذى من الفكر الصوفي الإسلامي الذي يُغَنّي الحبَّ أو الخير المطلوب لنفسه ولأنّه خير. وهكذا، فإنّ مدرستنا هذه تعتمد القراءة التفاعلية أو منطقَ جدلية الاختلاف، ومنطق صراع الطرفَيْن للقيمة الواحدة وللعاطفة الواحدة؛ فذلك الاعتماد يكشف التغاذي والتضافر، القطع والوصل أو الانفصال والاستمرار، بين متغيّراتٍ عاطفية أو قيم وجدانية، من مثْل: الحبّ والشفقة، الحبّ والتسامح، الحُب والتعاطف، الحبّ والالفة، الحبّ والصداقة، الحبّ والتراحم كما التكافلية... كما أنّ ذلك الاعتماد نفسه لمنهج الثنائيات المختلفة، وغير المتناقضة، يوصلنا إلى ثنائياتٍ أعقد وأقدر على تمييز الحبّ الحقيقي (الفلسفي، الماورائي، المحض، الصوفي العرفاني كما المسكوني والكوني) عن قيم أخرى قد يدخل معها في تنازع يُسمّى صراع الفضائل أو الواجبات؛ وهنا تَرِد ثنائياتٌ من نحو: الحب والحقيقة، الحب والقانون أو الحبّ والواجب الأخلاقي، الحبّ والتضحية، الحبّ والكينونة.

ويميّز الصوفيون ـ بحقٍّ وحقيقٍ ـ بين الحبّ والصداقة، وبين الحب وحب الذات، وبين حبّ الأنا الذاتية وحبِّ الأناوات الأخرى، وبين حبٍّ الذات والأنانية... ولا نلاحظ أنّهم قالوا بأننا نتعلّم الحبّ أو نكتسبه، أو نتدرّج فيه... ولم يقولوا بحبٍّ هو ضئيل أو عطيب، وبحبٍّ هو ضخمٌ أو أبدي، وبحبٍّ هو امتلاكي وريثماوي وآخر هو كينوني، وبحبٍّ هو للبشري أرفع أو أحدّ وأشدّ من حبٍّ هو لأمّةٍ أو عِرقٍ.

أخيراً، لقد بالغ البسطامي، معتبراً هنا كشاهد، في دفع الحبّ إلى قمة القيم أي

إلى اعتباره قمة القيم والقيمة الأولى والنبع. ذلك ما تجلّى في إذابته للفرق بين التضحية بالذات والحبّ. فقد رأيناه يقدِّم نفسه فداءً؛ وقال إنّه يضحي بنفسه إنقاذاً للناس من الشر والألم؛ وطلب أنْ يُعذّبه الله تعالى في جهنّم ولا يعذّبهم فيها، أو أنْ يقف على بابها كي لا يَدْخلها البشر أو يمنعها الله عنهم.

إنّ البسطامي، والصوفي العربي الإسلامي بعامة، وإذْ هو صاحب عقلية شطحيةٍ (قا: عقلية الطفل كما الشاعر، والبدائي كما الهذائي...)، جعل الحبَّ مقولةً ذاتانيةً كافيةً نافية، وجامعةً مانعة؛ وبذلك فقد تَبَدّى الحبُّ مذهباً أحادياً، وفكراً فردانياً وأنانياً وما ورائياً، أو مذهباً دوغمائياً مقفَلاً... وكثيرون نَرجَسوا الحبّ وأسطروه، قَدْسَنوه ولَهْوَتوه؛ وكأنّهم يزايدون هنا ويصطنعون، ويَغرقون في الأنطولوجيا أي لا يفصلون بين الأونطولوجي (الأيْسي) والأخلاق، بينه وبين القيم، بينه وبين الكينوني أو الانسانوي في الانسان (را: الانزياح اللاواعي من كلمة العشق الإلهي إلى كلمة الحب).

- V -

1 ـ هل التصوف هو، فعلاً وواقعاً ومن ثم حقيقةً، الممثِّل للنفسي والغوريِّ داخل الفلسفة العربية، ولكل هذه الفلسفة؟ لماذا؛ وكيف كان أو يكون ذلك؟ سنرى، أدناه، في الباب الثاني، أنّ التصوف، أو العرفانيات بعامة، يمثِّل الفكر النفسيَّ الذي يريد أن يكون هو هو الدين كلَّهُ، والفلسفة كلَّها؛ وأنْ يكون النفسيُّ الصوفي، أي الحالة النفسيةُ للانسان الصوفي وعموماً، هو المفسِّر والمحرِّك أوالمُقيم والموجِّه للتأويل. لقد جعل الفكر الصوفيُّ من نظريته نظريةً في التأويل، وقولاً يعيد الفلسفة نفسها إلى «**علم أحوال النفس**» حيث المتصوّف «يصول ويجول» ملاحِقاً التحقّق، قاصداً التوكيدية لنفسه والسموّ بها إلى عالم الخلود، إلى خلاصها و«نعيميّاتها»، فِرْدوسيتها وعَدَنيتها المخصوصة والفرديةِ النزعة [= الفردانية].

2 ـ إنّنا نهتم بالتصوف الفكري، بالفلسفة الصوفية، أو بالتصوف الفلسفي؛ أو بالفكر الصوفي، بعلاقة الميتافيزيقا في التصوف مع الميتافيزيقا في الفلسفة. ونهتمّ بالفصل بين

الماورائيات والغيبيات؛ وهذا مع القَطْعُوصلية بين الموقعَيْن أو الحقلَيْن... ويهّمنا الانصبابُ على التجربة الفكرية ـ السلوكية المسمّاة بالتصوف، أو العرفانيات بعامّة؛ لأنّ تلك التجربة بنيةٌ أو نسق، شخصيةٌ أو كلٌّ أو مقالٌ مؤسَّسٌ على البُعد النفسي في الانسان [= ما في الانسان، الفِيّاوي] وعلى الغوريات (را: الباطنيات). فالتصوف هو، في كلام مختلفٍ وموضِح، علمُ أحوال النفس؛ إنّه دراسة النفس المتصوّفةِ الذاهبةِ إلى المطلق سيراً على معراجٍ، أو سيراً مُتمعرِجاً ومِعراجياً. واستزادةً، فالتصوف هو «علم الأنا» [= إناوَة] داخلَ حقلٍ سلوكي فكري مخصوصٍ مكرَّس، داخل مواقف، وابتغاءً لأهدافٍ محدَّدة، وضمن استراتيجيا عامّة شمّالة غايتها التحقق البشري أو التفرّد أو الخلاص. إنّ التّصوّف غرضٌ نفسي سلوكي جديرٌ بالدراسة داخل المدرسة العربية وتجاربها، شخصيتها وأعلامها، تاريخها ومواقعها وخصوصياتها؛ والتصوف النظري روحاني، فرداني، وَغْيَويّ، انكفائي على الذات والمشاعر، على القلَق والخلاص الفرديّ وإرادةِ الانسان المنعزِل الذي يَنْماز بالصقل والتكييف لما هو عاطفي وقيم القلب، ولِما هو قوىً نفسيةٌ ومَلكاتٌ دينامية «أناوية» تعاد إلى الأنا مقطوعةً عن الأنت، أو عن الآخر والنحنُ والمجتمع.

3 ـ وللإستنارة المُراجِعة، إنّ اهتمامنا هنا بالتصوف لا يعني كوننا مفتونين أو مؤيِّدين بالكامل للفكر الصوفي، وقطاع علوم الباطن واللدنيات والتذوّقيات؛ كما هو اهتمام ليس أبداً مؤداه أنّنا نُنتج فكراً أو وعياً موقَّداً بالنزعة الذاتية، وبالعقل بمعناه الحَدْسي أو الإشراقي أو العائدِ إلى النوراني والانقذاف، وبالحقيقة الحدسية، أو بالمتخيَّل والرمز، أو بالاستعاريات والحكاية الصوفية العرفانية.

إنّنا، مرةً أخرى بل ولمرّاتٍ كثيرة لاحقة، نَدْرس الفكر الصوفيَّ من حيث أنّه ذلك البُعدُ النفسي في بنية الفلسفة العربية الاسلامية والمعاصرة؛ أو هو ذلك القطاع الغوريُّ الطِّباقي داخل تلك الفلسفة، بل وداخل التجربة العربية الإسلامية مع مقولاتٍ فلسفية وقيم هي عالميةٌ ومعاصرة أو مسكونيةٌ وعالمينية... فمن تلك القيم والفِكْرات والقولات: المحبة، الإله المعيوش، الفضيلة أو الأخلاق المعيوشة، التجربة الحية، المعاناة

للروحاني أو معاملته كقسمٍ منا ونعيشه ويحيا فينا، المتخيَّل، الايهانوي، وحدة البشرية، الانسان كأساسٍ وقمَّةٍ وسيرورةٍ في الوجود، الانسان قيمةٌ هي الأولى، الكينوني، تألُهن الانسان، العبودية للاله وحده معناها هو الحرية، التمعرج إلى المطلق الحيّ ومحاورته (مخاطبات النّفّري، للشاهد)، تغليب الروحاني والمثالي على الامتلاكي والمحسوس والملموس أي على المادي والواقعي ثم الاجتماعي كما التاريخي.

4 ـ **والآن، كيف تَقْرأ المدرسةُ العربية الراهنة في الانسانيات التصوّفَ الراهناويّ؟**

في قراءتها للاسلام كدينٍ وتَديّناتٍ، ثم كتاريخ وحضاراتٍ ومن ثم كاستراتيجيا مستقبلانية، ميّزت هذه المدرسة مستويات فكريةً كان المستوى الفلسفي فيها هو الأقرب إلى العالميني أو البشرية، إلى المسكوني والعالمي أو الموجَّه لكلّ انسانٍ وكلٍّ ما في كلّ إنسان. وعلى ذلك الغِرار، أو المنوال، تَقْرأ تلك المدرسة عينُها الفكر الصوفيَّ مميِّزةً فيه طِباقيةً كثيفة وأنماطاً متعددة، وسياقات وقطاعات، ومستوياتٍ تبدأ بالحَرْفاني والعنتي، بالممارسة للشعائر، بالتمسّك بالكتاب والسُّنة وسيرة الأسلاف الكبار...؛ وتنتهي ـ مروراً بالتمعرج عبر رحلة الهجرة إلى الحقيقة أو المطلق ـ بالمعرفة الاشراقية وما إلى ذلك من تسميات تُطل أو تقود إلى مقولاتٍ عالمينية المستوى، مسكونيةِ الفكرِ والمنهجِ والرؤية، مَعْنِيّةٍ بالانسان والبشرية والحقيقة الواحدة المشتركة[1].

5 ـ إنّ هذا الصعيد العالميني، هذا الخطاب الكونيَّ المسكونيَّ، إنْ للفلسفة أم للفكر الصوفي، مؤدّاه بل نُسغه هو أنّ المشكلة هنا إنسانويةٌ وكينونية. إنّها مشروع صناعة الانسان والبشرية ضمن علائقية، وداخل أرضٍ وطبيعة، وفي تاريخ ومن أجل مستقبل هو هذا الحاضر الذي يجري فينا ونعيشه أو نستمر به ونحيا فيه... وذاك مشروعٌ هو أيضاً، من جهةٍ أخرى، مشروع تزمينٍ لقيم الذات الفاعلة كذاتٍ حرةٍ ومسؤولة، مشرِّعةٍ لذاتها ومعتبرَةٍ كقيمةٍ أولى أو قيمة القيم، ومركزٍ للوجود التاريخي المرتبط بالمطلق والتغيّر

(1) أبرز مقولات التصوف الكونيةِ الأداةِ والنظر إلى الوجود والحياة والمصير: الحبّ، مشكلة الجسد مع الروح (النفس)، مشكلة الألم والعمل، الفعل والموت، الحقيقة البشرية، الدين العالمي، دين الأديان، العقل والفكر المثالي، المتخيَّل والحدس، المطلق والالهية، الغيبيات.

وبالظروف الموضوعية متأثِّرةً ومؤثِّرة بما هو بيولوجي وثوراتٍ في العلوم والآلة، والتَّقْنَنة والصورة.

6 ـ والتصوّف الراهناوي متعدّد الأسماء والصفات بل هو متعدّد الرهانات؛ وهو العميق الواسع من حيث المدى والهمّ والغرضُ والمفاهيم. بذلك، وبما هو كذلك، فهو عملٌ ليس على الأنا المنعزلة المقفلَة؛ بقدر ما هو عمل على العلائقي أو الكل الجامع للأنا والأنت داخل النّحنُ المنغرسة في الوجود التاريخي المتغيّر، وفي المجتمع والطبيعة، البيئةِ والثقافة.

7 ـ والتصوف هذا، ذاك المستوى الأسمى، الفلسفي، طموحٌ لتحقيق التحقّق والتوكيدانية؛ ولتزمين الحرية بمعناها المنغرس والنسبي والتاريخي أمام المطلق والطبيعة والمصير. فوحدها هذه الحرية، المتناقحةُ المتلاقحة والمتناضحة مع المفاهيم الصوفية الراهناوية للزمان والمكان، للأيْسيات والمعرفيات، حريةٌ قادرةٌ على القول بامكان أن تقول الذاتُ للذات الأخرى: يا ذاتي! يا أنا! يا أنايَ... وهذا القول النظري قابل لأن يتفاعل مع الذات الأخرى؛ فيتبادلان ويتحاوران معاً: يتفاهمان ويتشاركان في جدليةٍ متضافرة مكوِّنةٍ مطوِّرةٍ لكلٍّ منهما، وللنحناوية، وداخل إطارٍ عام يجمع المتنوِّعين المتساوين والمختلفين الأحرار.

- VI -

1 ـ غيَّرْنا، قرأنا أو حلَّلنا وانتقدنا، ثم استوعبنا وتجاوزنا، **العقلَ العملي في الفكر العربي** العام؛ وفي الفلسفة بما هي **عقلٌ نظري** يَبْحث عن الحقيقة، وفي الحقيقة[1]، وليس فقط في **الأَيْسيات (الأنطولوجيا، الإنِّيات، إلخ)**. وفي الواقع، لقد نفّذت المدرسةُ العربية الراهنة دراسةَ الفلسفة العملية، والآدابية، والتعاملية...؛ ودراسةَ فلسفة السياسةِ؛ فصنّفت

(1) قا: صِنافةُ المذاهب العربية الإسلامية في المعرفيات، والنظرياتِ في العلم...؛ أيضاً: درجاتُ المعرفة أو العقلية، نِياطةُ المعرفة أو أنواعها، المنهجياتُ أو الطرائقية، التجريبانية والتجرُّبانية (الأمبيريقية)؛ تاريخ العلوم عند العرب...

المذاهب السياسية، والأخلاقية، والتربوية، وحتى الاقتصادية (انطلاقاً من قطاع الخطابة أو الريطوريقا)؛ بل وأيضاً المذاهب العربية الإسلامية في معنى وفهم الحكمة، وصُنعِ الانسان الحكيم، وتصوّرِ الأمة أو الحضارة الحِكْمية[1].

2 ـ لا تكفي دراسة العقل العملي؛ ولا هي مستنفَدة. ومن اللابديِّ والمُجزي، لاستكمال المعرفة النقدية التطورية بالفلسفة عند العرب، أن تأتي بعد ذلك دراسةُ ما في تلك الفلسفة من مناطق بورٍ أو مَنْسية، مطمورةٍ أو مغيّبة، مهملةٍ أو مهمَّشةٍ أو مَقْصية. هذا ما يوقِّد الفصول التالية، أدناه، بحثاً نقدياً تاريخياً أو تشخيصاً وَوَعْيَنَةً لشخصياتٍ لم تكن واضحة الحضور أو بارزة القيمة، ولموضوعاتٍ وسياقاتٍ قد تبدو غير قريبةٍ جداً من الفلسفة، أو غير ثمينة قويمة:

أ/ يتوضّح هذا المقصد المستهدَف، لهذه الدراسة الأخرى، أي المختلفةِ بل غير المألوفة واللامتوقَّعة، من خلال اختيار عيّنة... وشاهِدُنا هنا هو **حُلم المأمون**؛ لهذا الحُلم ـ المحاوَرة بطَلَان هما المأمون وأرسطو. والمهادات والخلفية التاريخية هي الشروط أو المجتمع في حقبة التأسيس، والتغلّب كما التوكيدِ، للحضارة العربية الإسلامية المفعمة ديناميةً، وطاقاتٍ، وإرادةَ ظَفَرٍ وتحقُّقٍ، ورجاءات. وإذْ كتابنا هذا، هذا المدماك الحادي عشر من مشروع المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والتغير، يستكشف المعاني الظّلّية والغورية، الكامنةَ والمتضمَّنة؛ فسوف تكون قراءةُ الصياغات الثانية، وهي عديدة، لذلك الحلم، التقاطاً للرموز وكشفاً لأواليات الصياغة اللاواعيةِ حيث الإبدالُ والتغطية، التبرير والتطهّر وشتى ما إلى ذلك من أساليب في الدفاع عن الذات، وفي الشعور بالاطمئنان والاحتماء، أو بالسعادة والتوكيد الذاتي والانتماء إلى نحناوية قديرةٍ انتصارية... المُراد هنا هو أنّنا ندرس الحُلمي والرمزيَّ والمتخيَّل، من خلال حلم المأمون، داخل الفكر الفلسفي العربي. وبحسب ما نرى ونقرأ، إنّ قراءةً كهذه تُثْري وتوضِح: تُثْري فهمَنا للفلسفة، ولجهاز المخيال، للنبوة والغيبيات وما إلى ذلك؛ **وتوضِح** مطموراتِ

---

[1] را: زيعور، الحكيم العربي الإسلامي. صقلُ الذات وسياسة النفس وصوغُ الحِكمة والحكيم الالهي (بالفرنسية).

وغوريات، محمولاتٍ ومكنونات، مشاريع حضاريةً وطموحات، استراتيجيا وإرادةَ استمرار وتغيّرٍ، إرادةً بقائيةٍ وتحسينٍ وانتصارات.

ب/ يُفيدنا ويَنْجح تكريسُ مساحةٍ لدراسة المخيال أو المتخيَّل، المخيَّلة والمعتقِدة، الرّامزة والخائلة [= الصورة، الأُخيْولة، الأخلولة بحسب القدماء]، الظّلّي والقابع (را: علوم اللاوعي الثقافي أو الجماعي؛ أيضاً: الاناسة). والشاهد هو أنّنا نكتشف أنواع المعرفة، أو الدرجات والأنماط والطرائق للمعرفيات ونظريات العلم والدراية، من خلال الحوار بين المأمون والمأمون نفسه، بين الحالم وغرض الحلم، بين الذات وانهمامها أو مقصودها و«شاغلِ فكرها».

لم يكن حلم المأمون، بحسب ما نرى، حواراً مع أرسطو كفيلسوفٍ هو؛ أو كشخصية جاذبةٍ وممثِّلةٍ لمشروعٍ حضاريٍّ مرتجى؛ وإنّما كان حُلماً مسرحه لا وعيُ المأمون. كلُّ شيء جرى داخل شخصية الحالِم، لقد قلنا ذلك؛ كان بين شعورٍ بفقدانٍ ما وأملٍ بالكسب والفوز، بالخير والرِّزقة. كان حلم المأمون حلّاً لمشكلة وخفضاً لتوترٍ عند ذلك الخليفة. حقّق الحُلم أمنية صاحبه، وغطى طموحاته، وحقَّق رمزياً مشروعه الحضاري المرتجي[1].

3 ـ من تفسير حلم المأمون ننطلق كيما نفهم درجات المعرفة، وبالتالي درجات الوعي أو العقل، المجتمعِ كما الفكر: «قلتُ له: مَن أنت؟ قال: أنا أرسطوطاليس! فسُرِرتُ به؛ وقُلْت: أيّها الحكيمَ! أسألك؟ قال: سَلْ. قُلْتُ: ما الحسَن؟ قال: ما حَسُن في العقل. «... ثم ماذا؟ قال: ما حِسُن في الشرع. قلتُ: ثم ماذا؟ قال: ما حَسُن عند الجمهور...»[2].
الدرجة الأولى، الأرفع، إنْ في المعرفة والعقل أم في المجتمع، هي العقل؛ والثانية، التالية، هي الشرع؛ ثم ما حَسُن عند الجمهور.

لقد لعب هذا التوزيع لأهل المعرفة دوراً موجِّهاً، هو الأبرز والأقدر، داخل

---

(1) قا: كرامة يرويها الجنيد عن نفسه؛ فهو قد سافر إلى القسطنطينية (رمز حضارة الرّوم)، واستولى عليها، وحوّل أهلها إلى الإسلام، وسيطر على ملكها، وتزوّج ابنته.

(2) را: تفسيرنا للكلام، في الأحلام والإناسة والتعبيرات اللاواعية مع المتوفّى؛ مع الغريب أو المجهول، مع العجوز أو الرَّجل الحكيم أو المتسوِّل.

بنية العقل في الحضارة العربية[1]. وهو تصنيف لأجهزة إنتاج المعرفة، ولنقد المعرفة؛ لا مبالغة في التفسير أنّه تصنيفٌ لا يزال أداةً للتفسير والفهم والتأويل.

4 ـ ومِمّا يُزاد هو أنّ ذلك الحُلم قابلٌ لأن يُفسَّر كما تُفسَّر الأسطورة أو الخرافة، الحكاية الشعبية الشفهية أو الكليدِمْنة...؛ بل ويُشبه كرامة صوفية، مَبْنيٌّ على المتخيَّل والايماني، على الرمزي والتأويلي والاناسي. تأسُّساً على ذلك الفهم، على ذلك الإدراك للحلم «المأموني» الحضاري، فإنّنا نذهب إلى وَعْيَنة مكنوناتٍ مطمورةٍ تحت المعنى الواضح الظاهر؛ وإلى اعتباره لا كحوارٍ بين حالمٍ ورجُلٍ حكيم، وإنّما كحوارٍ مَرّ أنّه بين الحالم ونفسه. وبذلك فالمأمون هو الشخصية، هو الوعي؛ وأرسطو هو اللاوعي، والظّلّي أو الغوري والمعرفة الاختيارية الدينامية في الشخصية. من هنا تَتَدفّق مكبوتات هي صراعٌ بين توترات أو حلول، بين رغبة في الانطلاق والتحوّل وعوائق وموانع؛ ومن تلك «الإشكاليات» أو الثنائيات المتنازعة يُذكر:

أ/ إنّ حلم المأمون تعبير عن إشكالية العلاقة، داخل الشخصية كما في المجتمع والفكر الطامح المنطلِق، بين الفلسفة والدين، بين العقل والشرع أي، بحسب جُمَل الحلم نفسه، بين «ما حسُن في العقل وما حسُن في الشرع». والقطبان هنا هما ينبغي أن يتصالحا ليوفّرا ما يَصْلح وما يحسُن عند الجمهور، اي ما ترضاه العامة. وذاك ما يَطْرح، بالتالي، إشكاليةً نابعة هي: القَطْعوصْلية الجدليةُ بين العامة والكافة، الحربُ والمصالحة بين مستويَيْن للمعرفة والمعنى، للسياسة والمجتمع والقيمة، للتديّن والخير والحقيقة؛ وهي، أيضاً، الثنائياتُ المتصارعةُ القطبَيْن: كالمقدَّس والدهري، المطلق والتاريخي أو النسبي، المتعالي والمحايِث، الموضوعاني والذاتاني، الفرداني والجماعاني... وهنا فإنّ الذات التي تسأل والآخر الذي يجيب موجودان معاً، يتساكنان ويتحاوران داخل نسق أو كلٍّ.

ب/ ويَسْتدعي ذلك الحلم، الذي نكرّر أنه مصاغٌ أيضاً في أُسْكوبة (Version) إناسيةٍ مماثِلةٍ هي كرامة صوفية لأحد كبار العرفانيين، موضوعةً أخرى أوثيمة نسمّيها في

---

(1) قا: تقسيم المعرفة الثّلاثي عند الصوفيين، كما عند الفلاسفة؛ وحتى على الصعيد العام أو الحس المشترك.

هذه الأزمات الحالية باسم حوار الحضارات. فهنا حوار الذات العربية مع الآخر الغربي الممثَّل بالحضارة اليونانية أو أرسطو من حيث سِماته وخصائصه، مشكلتُه ومظهره، جسده وشمائله؛ وللشاهد، فإنّ لكلٍّ من الأعضاء الجسدية لأرسطو رمزاً لا يزال صحيحاً، حاضراً ومستمراً داخل الإناسة والدراسة التحليلنفسية والألسنية بحسب المدرسة العربية الراهنة في الانسانيات. وعلى سبيل التفصيل، إنّ **البياض المُشرب بحُمرة** يُرَمْزِن اللون الراقي في الجمال وفي الحضارة؛ **الجَبْهة الواسعة**: رَمْزنةٌ للمعرفة الغزيرة الواسعة، للارتفاع والمنعة، العلوّ والصمود...؛ **الحاجب المقرون**: القدرة والكفاءة، الجدّية والعمق، الشجاعة والمرؤة؛ **أجلح الرأس (الصَّلع)**: التقدّم في الحكمة والسِّنّ، كبير في قومه وحكيم؛ مكانة رفيعة وحكمة وبُعد نظر، إرتفاع وترفُّع عن الملذات...[1].

ت/ يكشف ذاك الحلُم عن معرفة كانت تختمر ببطءٍ ولا وعي قبل أنْ يُعبَّر عنها بصياغةٍ إحصافيةٍ لمعلوماتٍ مسبقةٍ وجاهزةٍ، ولموقفٍ انعطافيٍّ تَحَوّلي أعطى إشارة الانتقال إلى مرحلة التفاعل مع الحضارة اليونانية، وإلى التخلي عن مرحلة التردّد والحذر من التعامل مع أرسطو أو الفلسفة اليونانية. وهذه الإشارة تُرمزِن الاهتداء، أو التغيّر في الشخصية كما في المجتمع؛ ولقد أعطاها الصوفيون تسمياتٍ عديدة، وأشكالاً أو تجسيداتٍ مختلفة لكن متداخلة متكاملة (را: الخاطر، الهاتف، اللقاء مع عجوز أو حكيم أو مجهول، مع غائبٍ أو متوفى أو روحٍ خيِّرة فاضلة...).

وما معنى الكلام، في الاناسة والتحليلنفس وعلم المتخيَّل والايمانويات أو في علوم اللاوعي بعامة، مع المتوفىّ؟ ما هي دلالة الحوار بين المأمون ورجلٍ هو غريب متوفىّ؟ إنّ الكلام، في الحلم وأخواته الإناسية، مع الميت أو المجهول، مع الغائب أو المفقود أو المقنَّع والغريب، كلامٌ داخل الشخصية، وكلامٌ بين قسم وقسم من شخصية الحالم. ولقد مرَّ أنّ ذاك الحديثَ حديثٌ مع الذات، مع جزءٍ مِنّا أو من قوانا وأغوارنا، ومشاريعنا ورهاناتنا؛ إنّه صوتٌ قادم من أعماقنا؛ هو لا وعيُنا، وظِلُّ شخصيتنا... وهو

---

(1) را: زيعور معجم الرموز في الذات العربية؛ (متوفِّر، أيضاً، على بريدنا الإلكتروني).

القلق على مستقبلنا؛ كما هو كلامٌ يحصل في المرض العقلي؛ ويحصل عند الشاعر، والانسان البدائي، والعرفاني؛ ويُميِّز العقلية الطفلية.

ث/ وفي ذلك الحلُم، مُعادُ الصياغةِ ومصطنَعٌ بتكلّفٍ وأيديولوجيةٍ حصلتا بعد حقبة الترجمة أو قبل المأمون نفسه، تُعرض إشكاليةٌ هي نفسها أيضاً نشأت وترسَّخت قبل المأمون وقبل الترجمة الكبرى عن اليونانية. ومفادُ تلك الثنائية أو المتكافئة القيمتَيْن هو أنّ نصّ الحلُم في رواية عبد الله بن طاهر (را: ابن نباتة، سرْح العيون...، ص 213) يورد أنّ المأمون رأى في نومه «رجُلاً جالساً في مجلس الفلاسفة...»؛ ولما سُئل ذلك الرّجلُ مَنْ تكون، أجاب: أرسطو الفيلسوف. وقال له المأمون: «أيّها الفيلسوف! ما هو أحسَن الكلام...».

في هذا النص يرى المأمون في نومه رجُلاً[1]؛ وبعد ذلك نَعْرف أنّ ذلك المجهول هو أرسطو نفسه. وكان جالساً في مجالس الفلاسفة؛ بل في مجلس الحكماء. ومعنى هذا الكلام اختلافٌ بين الحكماء والفلاسفة، بين الحكمة وحبّ الحكمة، بين أرسطو الفيلسوف وأرسطو كحكيم إلهي؛ وذاك اختلاف لم يكن قطّ مانعاً للخلاف، بل والتناقض (را: سيكولوجيا الشهادة؛ إعادة رواية مَرْويةٍ أو أسكوبةٍ أو ما سبق رؤيته...).

وإذَنّ، يحقّق ذلك الحلم رغبة المأمون اللاواعية في أن يَنْسج بطلاً، على غرار البطل في الأُسْرودات [الأُسْكوبات] الإناسية الكثيرة، يخرج إلى الناس مسلَّحاً باشارةٍ أو حلم أو خاطرٍ أو هاتف. إنّه يخرج داعياً الناس إلى رسالته، وكيما يعلِّمهم ويخلِّصهم؛ وذاك بعد أن يتغلّب على التوترات والملابسات مستنِداً إلى بطلٍ مساعِد (هو، هنا، أرسطو)، ومحقِّقاً لشعبه البقائية الناجحة والاستمرار المنيع والتكيّف المتمكِّن الايجابي.

5 ـ رواية «المنقِذ...» وحلم المأمون وكرامة الجنيد أسكوباتٌ ثلاثٌ لتجربةٍ واحدة الانتقالُ من المعتِم واللامتمايز والغوري إلى الواضح والمتمايز والبادي المعلَن

سبق أن اعتبرنا كتاب «المنقِذ من الضلال»، على غرار حلم المأمون، تعبيراً عن أزمة في الشخصية، وعن قلقٍ نفسي حضاري، عن تردّدٍ وحيرةٍ أمام الأفكار المتصارعة

---

(1) را: معجم الرموز...

المتداخلة على مسرح الثقافة بل والسياسة. وفي صياغة ثانيةٍ للفكرة هذه، إنّ حلم المأمون يعبّر، في الواقع، عن تياراتٍ أيديولوجية؛ وهو على غرار «المنقِذ» ـ وكرامة الجنيد ـ صياغةٌ ما لتوتراتٍ في الفكر والمجتمع، في الشخصية واللاوعي وأيديولوجيا الأمّة... وذلك ما تَمَظهرَ مَسْرحةً للأفكار أو تَمَسْرحاً لها؛ وتقهقراً من النظري والمجرَّد أو من الفكر والمفاهيم إلى المحسوس والمادي والبِدْئي والعياني؛ كما تأتي الصياغة مُرمزَنةً، وإبدالية، وتعويضية، ودفاعية، ومحقِّقة لرغبة الانسان الثاوية وأمنياته الهاجعة المطمورة.

وفي حين أنّ «المنقذ من الضلال»، معبِّراً عن الاهتداء إلى التصوف، يأتي تسوية، وحلاً لصراعات الأفكار كما التيارات والمذاهب، ودفاعاً عن الغزالي أو توكيداً للذات؛ فكذلك يكون حلم المأمون ـ أو كرامة الجنيد ـ أواليةَ دفاع وتحصّن تحمي «استراتيجيا» الصابر، وتصون كرامته، وتُعيد إليه الاطمئنان والاستقرار، وتُرسِّخ قِيَمه ورهاناته السياسية والفكرية كما الانقاذيةِ والاجتماعية.

لقد جاء ذلك الحلم لغةً؛ إنّه متعدِّد الوظائف المتداخلة المتضافرة: فهو حَمَل رسالةً، أو حوى إشارة التحوّل والنضج ونقطةِ «إعلان الرسالة» ونَشْرها في الناس أو هَدْياً وإنقاذاً. وغطّى رغبة الخليفة بأن تكون الدولة هي المسيطرة؛ والفكرانيةُ الاعتزالة هي فكرُ الأمة والرسالةُ الثقافية العامة؛ والفلسفةُ هي المهيمنة. وكان العقلُ فَصْلَ المقال، وأرسطو المعلِّمَ الأول، وخيرُ الكلام كان الخيْرَ، والمأمونُ بدا فيلسوفاً حاكماً أو حاكماً فيلسوفاً، والعلومُ كما الفلسفةُ بَدَت أساسَ المعرفة وغايةً هي الأرفع، والاستحسانُ أو العقلُ ركناً هو الأول في أصول المعرفة... فلكأنّ معيار الحقيقة، أو معيار المعايير، في ذلك «الحِلم الجماعي» ـ الحضاري ـ كان معيار المسكونية وليس المخصوصية، والكونيةِ أو العالميةِ وليس الأهلية أو المحلّية والأرومية، والخير المحض (المجرَّد، الإلهي) وليس الخير بحسب لغةٍ أو أمةٍ أو دينٍ دون لغةٍ أو أمةٍ أو دين[1].

---

(1) سبق أنْ شخّصنا المطمورَ والغوري، كما اللاواعي واللاسوي أو المضطربَ والمرَضي، في شخصية أو تجربة الغزالي؛ وفي صياغة الغزالي هذا لنفسه، وعقله وعلائقيته داخل «المنقذ...». لقد كانت تلك الصياغةُ إحصافيةً تُعدِّل وتحْذف، أي تشوِّه وتُحرِّف؛ أي على غرار ما يحصُل في صدد الحُلم، والكرامة الصوفية، والحكاية الشعبية كما الأسطورة بل وشتى علوم اللاوعي.

في **حلم المأمون**، و «تأويلات» الجاحظ لفضل العرب على الفلسفة اليونانية، وأحلام ديكارت اللاهوتية، تعبيراتٌ عن تحوّلاتٍ في الشخصية هي أيضاً تحولاتٌ في المجتمع والحضارة والأمة؛ وتعبيراتٌ أخرى هي عن طموحاتٍ ورغبات جماعية، وحتى عن استراتيجيا وآمالٍ مستقبليةِ النزعة ومرتبطةٍ بالسياسة والثقافة، بالدهري والمقدّس. هناك، أخيراً، ملاحظتان:

أ/ لم تكُن أحلامٌ ديكارتية على درجةٍ أو مستوياتٍ مماثلة من النّصاعة واللاهوتة والقراءةِ الحضارية نسبةً إلى مستويات حلم المأمون.

ب/ أمّا مخاطبة الجاحظ للروم، أهل القسطنطينية، بالقول إنّه لولا العرب لبقيت كُتب أرسطو (والتراث الفلسفي والعلمي اليوناني) في الصناديق لاهترأتْ «وذَهب ريحُها»، فهي خطابٌ علمي وحضاريّ، فكريٌّ وتاريخي، عالميني وإنسانوي[1] (را: كرامات الجنيد، والبطل الصوفي؛ قا: الحُلميات والمعرفيات اللاهوتية عند ديكارت)[2].

(1) قا: خطاب الصوفي يذهب، في كرامته أو حُلمه، إلى القسطنطينية؛ فيفتح المدينة، ويهدي أهلها، وينتصر على الملك ثم يتزوج ابنة الملك.

(2) را: معجم الطب النفسي...؛ عودة الكهوفية النفسية والبيولوجية، أو استمرارها في الانسان المعاصر.



الباب الثاني

الأَنسنةُ والتزخيميةُ في ميادين فلسفية مستعادةٍ ومنوَّرةٍ بالعالميني والتغييرانية

(الاقرار بالمردودية والفعالية لفلسفاتٍ روحانيةٍ توحيديةٍ وأخرى شِرْكيّةٍ هندوسية)

الفصل الأول: التومائية السيناوية المُحَدثة. مكانتُها وتوجّهها بين فلسفة العقل وفلسفة التجربة أو النفسانيات واللاعقل واللقمة.

الفصل الثاني: الهندوسيات الاسلامية المحدَثة. الانفتاحية الحوارية والتفاعل الحضاري الاستراتيجي مع الهندوسيات.

أُشْمولة: أ/ تزخيم وتصويبُ الفكر العربي الراهن لمسار اللاهوتانيات نحو العالميني وقيم الفكر الدُّوَلاني.

ب/ السوربونية ـ الاسلامية المحْدَثة والأوكسفوردية ـ الاسلامية المحدثة داخل الفلسفة العربية الراهنة.

ت/ تكريس ميادين فلسفيةٍ مستجِدّة: التطوّرانية، التغييرانية، التأويلانية، قطاعات فلسفة العلم وثوراته الراهنة (فلسفة الخواء، فلسفة التشظي أو التكسّرانية، فلسفة الصُّدفة...).



الفصل الأول

تكريسُ التومائية العربية الراهنة بمقعدها وحقلها ومفاهيمها الانسانوية

(التنويرانية القَطْعُوَصلية للخطاب الأثلوْثي في التفلسف والتروحُن اللاهوتي)

1 ـ كرّست المدرسةُ العربية الراهنةُ في الفلسفة والفكر، داخل ميادينها ومستقبلانيتها، التومائيةَ الجديدةَ كحقلٍ فلسفي له شخصيتُهُ المنطلِقةُ من الخطاب اليونانيّ العربيِّ اللاتينيّ أي الوثنيِّ الإسلامي المسيحي، ولا سيّما من الخطاب السّيناوي ـ التومائي الوسيطي.

2 ـ استوعَبت وتخطّت، بعد المحاكمة، المدرسةُ العربية في التومائية المعاصرة اللاهوتيَّ والأيديولوجي أو السياسيَّ الانحيازي؛ فذاك ما يُعزز العلمانيَّ والكوني والفلسفي.

3 ـ فيما يلي الصياغة الإحصافية (Elaboration)، لتأويلاتٍ عن «عتاة» ذلك الميدان، إبّان النصف الثاني من القرن الماضي، في الحياة الجامعية اللبنانية والأجنبية والكاثوليكية.

4 ـ كان أبرز حلفاء العربي، والمسلم ثم «العالمثالثي» بعامةٍ، الشيوعيون. فهؤلاء رنوا لأنْ يضعوا الاقتصادي والسَّفْيَتة في مكان التعصّب الديني؛ وكانوا الأرقى والمستبسِلين في مقاومة الأستاذَيْن الظالمَيْنْ: الأجنبي؛ والمتعجرف المحلّي بنرجسةٍ للذات متلازمةٍ مع تسفيلٍ للآخر المختلِف ثقافةً وفلسفةً.



1 ـ **تأرخة وتدريس الفلسفة**: اشتهر داخل الجامعات في لبنان، طيلة الحقبة الثانيةِ من القرن العشرين، نفرٌ قليل من المؤرّخين والدارسين للفلسفة العربية الإسلامية. المدرِّسون، في ذلك الحقل، كانوا الأشهرَ. خرج ماجد فخري من جنوب لبنان إلى جامعاتٍ انكليزية الصوت، وأعطى عملاً «استشراقياً» (!) في تأرخته للفلسفة الإسلامية. فهو كتابٌ تلخيصيّ، تلميذانيّ، حمّال أفكارٍ مقطَّعةٍ لكن ضروريةً ونافعة... المُراد هو أنّ الكتاب، وهو ذو جدوى أو قد يكون ذا مردودية، يبدو قاموسياً؛ ورغِب في أن يكون مُحيطاً مستنفِداً، جمّاعاً ضَمّاماً. ويبدو غير مهتّم بأن يكون متعمِّقاً أو أصيلاً، تحليلياً أو حتى قارئاً مدرَّباً. وقد يَخْضع لهذه الأحكام عينها، كتابٌ ثانٍ وثالث. فهنا نجد عمر فروّخ، ومحمد عبد الرحمن مرحبا. وأنا أحترم مستوى المواد القليلة التي كتبها فريد جبر خصّيصاً لدائرة المعارف التي برع فؤاد أ. البستاني في توجيهها تِبعاً لوجهة نظرٍ غير حرة. والأهمّ؟ الأهمّ هو أنّ مادة «أرسطو عند العرب»، بقلم ف. جبر، عيّنة تبقى جيّدةً ونافعةً على الرغم من أنّها لم تنتشر أو قلَّ أن عرفَتْها ـ أو اعترفتْ بها ـ الجامعاتُ والمدرّسون.

يصلح لأن يُعدّ كتاب «الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية» بمثابة عملٍ دراسيّ وتحليليّ شَمّال أردتُه لقطاعٍ من الفلسفة العربية الإسلامية؛ ذاك هو قطاع العقلِ العملي، أي الأخلاق والسياسة، التربويات والتعاملية، الاقتصاد والتدبير، اليَنْبَغيّات والواجبية والقيميات، التصوف والتأرخة والكلاميات... الأهَمّ هو أنّ القرن الماضي شهد ترسّخ القولِ بمدرسةٍ عربيةٍ راهنةٍ في الفلسفة، وبأنّها مدرسة تَميّزت بشخصيةٍ إسهاميةٍ تُضاهي المدارس الفلسفية التي تقوم في بعض البلاد الأوروبية القليلةِ المهتمّة بالفلسفة بالمعنى الألماني لها (را: الرّابوع الألماني: كانط، هيغل، نيتشيه، هيدغر). وكان من المُجدي والسديد، بَعْدُ أيضاً، أنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة أعادت تنظيم التجربة الأرومية (السِّنْخية) إلى أجنحة ورزيجات؛ ووسَّعت الميادين. فأدخلتْ أسئلةً فلسفيةً وموضوعات جديدة، ومعضلاتٍ كانت مهجورةً أو مهمَّشة، مطرودة أو

غير مفصوحة، مضنوناً بها أو مسكوتاً عنها، محظورةً أو محرَّمة.

ولربّما غمط كثيرون من الجامعيين اللبنانيين إسهام، بل وحقَّ الجامعةِ العربيةِ في بيروت. فهذه قد قدّمت، في مجال الفلسفة والعلوم الانسانية الأخرى، أسماء لامعةً وفاعلة كان لها دور في توسيع وتعميق العقل، وحبّ الفلسفة، والبحثِ عن المعنى، والبحثِ في تنوير المجتمع والعلائقية والأنا، وإثراءِ الرّفّ الفلسفي والفكري في الوعي الثقافي في داخل لبنان والجامعات الأجنبية فيه.

2 ـ **عَمَّن يستحق لقب أستاذ الفلسفة في الجامعة**: لا يُعدّ أستاذاً للفلسفة، وعلى غرار ما نقوله في صدد أيٍّ من العلوم الانسانية الأخرى (وبخاصةٍ: التاريخ، الألسنية، الاجتماع)، إلاّ الذي يُدرِّس الفلسفات العربية والاسلامية؛ ومن ثم الفلسفةَ المقارنة. يحتجّ على ذلك التوصيف، بحسب خبرتي، منجرحون كان يُغضبهم بل يكرهون النجاح العربي؛ ويُبلسِم توتّرهم الفرارُ والاستسلامُ إلى الآخر الأنجح والأقوى، إلى القاهر وموقِّدِ التحريض ورافضِ الأكثرية. قد لا يكفي هذا التوصيف العيادي. وهو لا يُلغي أنّ مدرِّس الفلسفة الأوروبية ـ وهي ألمانية بحسب قارئيها، من بعض الأمم الأوروبية، المرتبطين بها أو المأزومين من ضغوطها عليهم ـ يقدّم للطلاب أفكاراً مقطَّعةً، بل تأرخةً لأفكارٍ، ولفكرٍ متعجرفٍ يُعجبنا فيه أكثر ما يُعجِبنا أنه ينصر فينا راهناً قيمَ الحرية والعدالة، الديمقراطية والمساواة، الحوارَ والتعددية، الاختلاف وحقوق المواطنة... وهذا إلى جانب الحاجة لاشباع الانتماءات إلى البشرية جمعاء، وليس فقط إلى مجتمعاتٍ توفّر لأعضائها اللقمةَ الشريفة، والعدالةَ الاقتصادية، وحقوقَ الجماعة، واحترامَ النَّحناوية، وكينونية الانتماءاتِ والحاجات الحضاريةِ الجميعية (را: القول بمدرسةٍ عربية في الفلسفة والفكر).

3 ـ **أستاذ التحليل النفسي أو الصحة العقلية أو علم النفس بعامة**: بحسب المدرسة العربية الراهنة في علم النفس، يُعدّ أستاذاً ناجحاً للتحليل النفسي كلّ اختصاصي يعرف تاريخ التحليل النفسي من حيث الموضوعات والطرائق، والانشقاقات، أو ما بقي منه وما استجدّ. ولا بأس في أن يكون مزاولاً للمهنة، أو منغرساً في العلاج والرؤية بحسب التحليل النفسي، بل وبحسب الطرائق النفسانية الأخرى. بيد أنّ أهمّ ما يجب

أن يُحرِزه، ويَحْرص عليه، ذلك الاختصاصي، هو معرفةٌ بالنظريات العربية في ميدان التحليل النفسي، وفي ميدان النفسانيات بعامة. يضاف على ذلك أيضاً تجارب محلية تطبيقية، ودراسات حقلية مؤسَّسة على الطرائق التحليلْنَفسية والعيادية والسلوكية... ذلك التصوّر لأستاذ التحليل النفسي يُنتِّج وحده القول بأنّ المدرسة العربية الراهنة في التحليل النفسي قائمةٌ صلبة، إسهامية، متميّزة؛ قابلةٌ للتطور والاستمرار؛ قادرةٌ على تحقيق المطلوب من التحليل النفسي على صعيد الفرد، والعائلة، والمجتمع، والتواصلية، والتطورِ النفسي الاجتماعي العام، والفنّ، والنقدِ الأدبي... (قا: القول بمدرسة عربية في التحليل النفسي).

4 ـ **تدريس الفلسفة الغربية**: ليس هو شتماً للعَرَب والاسلام والأمم المنجرحة؛ ذاك ما طالب به العقل الفلسفي العربي المعاصر، ثم الراهن. كما طالب الأخيرُ باعادة المحاكمة للفلسفة العربية الإسلامية التأسيسية، ولفلاسفةٍ من مثل الغزالي وابن رشد؛ كما إنّه قد زمّن قيمَ الصفح والمسامحة، وقيم الحرية والديموقراطية والعدالةِ الاجتماعية الاشتراكية. وبحسب المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، فإنّ النشاط والممارسة أو المران والتدريس للفلسفة الأوروبية، وتماماً كما الاعتناقَ للتومائية المحدثة، ميدانٌ مرِن ومتعاطف وليس هو إلغاءً أو تَعَبُّداً لأحد أو مقفولاً متعصباً... فكيف كان، إبان النصف الثاني من القرن الماضي، زملاؤنا من التومائيين العَرَب؟

(...) عرفتُ بضعة شخصياتٍ كانت مصريةً قبل عبد الناصر. انتقلتْ إلى لبنان؛ فعوملت «معزَّزة مكرَّمة» من طرف مؤسساتٍ لبنانية كانت استفزازية الخطاب، أو ذات أيديولوجيا قلقةٍ ومتمأزقة. فماذا أقول عن بعضها، وعلى نحوٍ تذكّريّ لسلوكات فيلسوف «تومائي عربي»؛ وعن تكريسي مقعداً للتومائية العربية الراهنة داخل المدرسة العربية في الفلسفة والفكر؛ وهذا، بالرغم من أنّ مدرستنا تقيم الفكر والعلائقية والفعل على التفاعل الحر وليس على التعصّب بوجهَيْه: المنرجِس للخارج؛ والمسفِّل للداخل تِبعاً لأوالية الإنشطار الدفاعية.

5 ـ **رينيه حبشي في الذاكرة الجامعية**: قد يبقى حيّاً، لكن ليس بفعاليةٍ وسداد. هنا، أنا

أتذكّر أنّه، قُبيل أوائل الستينيات السالفة، صاقب أن التقيتُ، أنا، ذلك الطالب المُترَع بالثقافة الفرنسية، بأحد «التومائيين» (!) المصريين المتحوّلين، أي «المستعيدي» الجنسية اللبنانية[1]. كان ذلك في بهو معهد الآداب الشرقية، قبل أن تبدأ محاضرةُ ذلك المُحاضر الشهير جدّاً آنذاك في أوساطٍ ثقافية لم يكن الوعي القومي العربي يثق بأنها حرّة؛ ولم تكن تثق بالديمقراطية والعدالة، بالحوار والاختلاف وتكافؤ الأمم... لم يكن في القاعة/ المدخل سوى أنا. كنتُ، أنا، أقرأ الاعلانات، والبيانات، وما يُعلَّق على الجدران من مقرؤاتٍ أو أكتوبات... بالفرنسية حَيّاني عن بُعْد. ثم اقترب المحاضِر، وهو الذي لاحظ تأخّر الحضور، وتأخُّر ردّي على التحيّة. ثم كرّر التحية. لم أنظرُ إليه. ولم أُجِب. قال: «زَيَّك»؟ نظرتُ إليه. ثم قالها باللهجة اللبنانية، وفسّر معناها. وأجبتُه بالفرنسية: لقد فهمتُك. أنا، الطالب؛ هل أنا كنتُ غير مهذَّب؟ هل هناك فجاجةٌ أم غثاثة أو رثاثة؟ لم أكن أنا الوحيد الذي كان يرفض «منفلوطياتٍ» بالفرنسية عن الوجودانية (ولا سيما الوجودانية المؤمنة: غ. مارسيل)، والشخصانية، والتومائية المحْدَثة، وأفكار لاهوتيةٍ وأبوية تغطّي تصوراتٍ بابوية عن العمل والعمّال والديمقراطية، عن الحرية والتغيّر والاقتصاد الرأسمالي، عن قيم الغرب ومركزانيته في الانتاج والفكر والسلاح... هل كان الحَسَدُ محرِّكَ العنفِ في نفسي حيال ذلك الاستاذ، أوالفيلسوف، «اليسوعي»؟ ربّما! لكنّ عوامل أخرى توضع أمام الوعي النقديّ هي التي قد تفسِّر النفورَ بين الاتجاهَيْن في ادراك الوجود والآخر؛ كما في التعامل مع الفلسفة الفرنسية؛ ومع الفكر؛ والتراث، والطموحات العربية، والسياسة الآنذاكية في لبنان، والناصرية.

6 ـ قد يَحِقّ للمفكِّر الشخصاني، أو الوجوداني أو التومائي المحدث، أن يستعلي ويستكبر تجاه الفكر العربي: حقّهُ أن يرفض بامتعاضٍ واستبداد صلوحية اللغة العربية للتكلم بالفلسفة، وأن لا يحترم أيَّ فكرٍ أو انسانٍ أو تراثٍ غير أوروبي، وأن يرفع عقيرته بالصراخ قائلاً إنّ الدين هو كل شيء عند العرب، وإنّ ذلك الدّين يَطحن الانسان، ويَسحق المرأة،

---

(1) نستعمل، أدناه، الأسلوب الذاكري التذكّريَّ في السَّكْب اللفظي أو السبكِ للدراسة – الرُواية.

ويَرفس القيم التي حيّنتها وصقلتها بلاد النور (فرنسا)، إلخ... غير أنّ ما لا يحقّ لذلك المفكّر، أو الراغب بأن يسمَّى بالفيلسوف المحض، هو أن يَرفُض باستنكارٍ وقَطْعيةٍ الإصغاء إلى دفاعنا عن ذاتنا، وعن احترامنا لآراء المخالِفين والجارحين والشاطحين، وعن رأينا في صورة أمةٍ أوروبيةٍ متراجعة القيمة والمكانة وباحثةٍ عن تلميع صورةٍ مرغوبةٍ لها ولأساطيرها. لقد كنتُ، أنا، كطالبٍ، تلميذاً غير مهمٍّ عند رينيه حبشي. لكنّي، ومع احترامي له، كنتُ أرفض التلميذانية التي ارتضاها لنفسه، وشاءها لطلّابه من أيّ دينٍ أو أيديولوجيا أتوا. كان، بسبب أيديولوجيته أو مسبقاته، غير حُرّ وخفيضَ القيمةِ كما القامةِ في عالم الفكر وأسئلةِ الفلسفة.

كانت تلك «المعمعة» بين طالبٍ، أو تيارٍ شديدِ الحماس ويبحث عن حصنٍ يُخفِّف وطأة القمع والقهر، وتيارٍ جارحٍ مناقِضٍ أو جيلٍ هاربٍ مذعورٍ من الذات العربية منكِرٍ لطاقاتها وهويتها، لعطاءاتها وحقِّها داخل التاريخ والمستقبل وفي المعمورة.

لقد أنكر حقّي في أن تكون لي أفكار مختلفة عن أفكاره، ورفَسَ حقّي بحرية التفكير، وحرية التعبير، وحرية الاعتقاد. كان يستعلي على محاورة فكرٍ غير أوروبي. لم يكن ديمقراطياً، وما استطاع التحرر. رئيس تحرير مجلة أَسْبْري (Esprit)، وعلى غراره رينيه حبشي، الذي اشتهر كجامعيّ، لم يستطع استيعاب التعصب والعنفِ الحاقدِ برغم من طول باعه في الكلام المنمَّق المزوَّق عن الحرية، والمحبة، والوجودِ الذي يسبق الماهية، والمعنى الذي تستطيع أن تعطيه الذاتُ لتاريخها وحقلها؛ وكذاك عن العقل، والمسؤولية، والأخلاق، والقلق، والله، والانسانية، والذات مع الآخر، والشخص في مقابل الفرد، وبرغسون وأضرابه «الروحانيين» أو اللاهوتانيين.

ولم يعترف بإمكان وجود الفلسفة، والذات الحرّة، والقيم الانسانيةالمسكونية، خارج قارة أوروبا. كان قد شرب الكأس حتى الثمالة (قا: ج.ش. قنواتي؛ سميرخليل)، لقد أكّد القاعدة التي تقول إنّ مَن في الشرّ لا يعرف، أو يُصدّق، أنّ في الدنيا أطهاراً؛ وأنّ معرفة الذات، ولا سيما المدفونات والقهريات والغوريات، طريقٌ للشفاء، وللتحرر من التعصّب والانتقام، وتخفيفٌ لضغوطِ الاحباطات اللاواعية والتوتّرات المترازحة الطِّباقية.

7 ـ **علائقية المذبذَب نفسياً بين التعصّب والانفتاح تتكافأ مع فكره**، كما تفسِّر خطابه وشخصيته؛ فذاك قانون حاكم... وأحدّ التعصّب يَبْرز عند الأقليات؛ وذاك ما يدفع للنظر في قضايا انجراح الحرية والديمقراطية وفي القوانين المفسِّرة للتعثر عند **شارل مالك**، وبعض من انبَهَر به. أنا أدري، عن طريق المعرفة الشفهية وتداول الأحاديث الأكاديمية، أنّ من أقدر الذين كشفوا الدّويّ والبهرجة، في شخصية شارل **مالك**، كان **عادل فاخوري**. فهذا، وإذْ عرف المزيَّف والطنّان في شخصية شارل مالك المؤسْطَرة المبطْلَنة، تَجرأ وقال للصابر نفسه أشياء لا تُرضي المعجَب بذاته، أو المفتخِر بها بعد نرجسةٍ لها لا واعيةٍ أو مدبَّرةٍ متعمِّدة.

غير أنّ **هشام شرابي**، في مذكراته، قَدّم للتاريخ أو للحقيقة تحليلاتٍ دقيقةً؛ وكانت تفسيراته صالحةً صادقة، غير عدائية وغير شَتْميّة.

لقد سَجَن التومائي التقليداني ش. **مالك** نفسَه داخل جدرانٍ من الفكر المحافِظ والمكرور، التمجيدي والدغمائي، المنرجِس والمسفِّل، اللّزِج والأيديولوجي الاستبذاخي، التسويغي والمِنْبري. وغذّى في نفسه، وحول تجربته في الفلسفة والفكر والسياسة، أوهاماً كثيرةً نُفاجية واستنفاخية، عَظَماويّة وهَوَسيّة، مَرَضية هذائية... (قا: فقر الخطاب، في معجم الطبّ النفسي).

حيث وضع صديقُنا الآخرين، وَضَعوه... ازدراهم، فازدروه. لم يُحِبّ المختلفين عنه فكراً أو أيديولوجيةً سياسية، ثقافةً أو إيمانات. لم يكن قادراً على التحرّر من الوهمي والتعصّب، من التقدير المفرط اللاسويِّ لانتماءاته والتقدير الافراطي التبخيسي للآخر، للمختلِف، للمُطالِب بحقوقه أو بالعدالة. لقد رفضتُ مراراً الاستماع إليه، ولم أنجح في التخلّص من نفورٍ امتعاضيٍّ كان يَنْبجس في كل مرّةٍ كان يمكن فيها أنْ أتكلم معه، أو أُلاقيه وأحاوره، كي أقدّم له تحليلاتي لانشطاره ولاوعيه وقهرياته، بل وأيضاً لهواجسه ووساوسه وقاهريه (أيضاً، را: حوار الطالب العربي مع التومائية بحسب دوميناك؛ مجلة أَسْبْري أيضاً: أوالية الانشطار).

8 ـ **كانت شخصيةً غير ناضجة وذهنيةً رخوةً شخصيةُ التومائيَّيْن عفيف عسيران** وم.

فخري وآخرين ضعيفي الإرادة والملكات المقاومةِ الدفاعية. حمل أحد الزملاء، معن زيادة، في منتصف السبعينيات، على أسلوب عفيف (ومن أسمائه الأخرى: المفكّر التومائي) في إجراء الامتحانات الشفهية، وعلى المرمى المقنَّع لتلك الطريقة «الأيديولوجية» أي كثيرة المسبقات والمطمورات. ووضع الزميل أمامي نسخةً من محاضرات ذلك الصابر (الزبون، العميل) عن ديكارت؛ كانت هذه مكتنِزة، سمينةً بالنصوص، ومكتوبةً بلغتَيْن.

كان ذلك الزمان بداية زمانِ التغيير في البرامج. وقد جاء ذلك التغيير انقلاباً، إذْ وزّع أوقات التدريس والمقرّرات على نحو قَطْعي، حاسم. وسبق لي أن قلتُ فيه إنّه كان «ثورياً». والأهَمّ هو أنّي، أنا، أخبرتُ **كمال الحاج**، التومائي العربي، بخطورة المحاضرات، وبالمنحى الاستفزازي لتوجّهاتها وعند صاحبها. وجاءني الردّ دقيقاً رقيقاً؛ فقد قال كمال الحاج: الأمر معروفٌ لدينا، ولن يكون ذلك الصابر من زملائنا في القسم بعد هذه السنة. ومن تتمة القول الذي سمعتُه حينذاك: «فكره التومائي غير دقيق. ولا وقت معه وعنده كي يتفرّغ للشأن الأكاديمي. وهو كان يأتي، في بداية كل عام، حاملاً توصيةً ملحاحةً من سلطة دينيةٍ متحكّمة... و...، وإلخ...، إلخ...».

وفي حديثٍ آخر أزاح **كمال الحاج** المحور، فانتقلنا إلى تحليلاتي، التي كان **صبحي الصالح** يلتذّ بالقول إنها غريبة عليه؛ أو تستقي قليلاً من «تجميعات» عمر فروخ. لقد قدّمتُ رأيي في تومائية ديكارت، وسلوكاته، وصحته النفسية مقرؤةً من خلال مناماته، وصَيْنَمته عند الفرنسيين أي اعتبارهم له مؤسِّساً، وأباً للحداثة، وأعظم كذا، وأهمّ كذا، وأوّل كذا... وهكذا هكذا... كان كمال الحاج من الذين يَنْسحِرون أمام ديكارت أو، بكلام أدمث، أمام الديكارتية التي كَثْلكوها، وجعلوها رمزاً لفرنسا والعقل الفرنسي والفكر التومائي.

(...) ثم رجع الحديثُ إلى م. **فخري**. ورأيي، في عمل أو مكتوبات هذا، متعدِّد. وقد قرأتُ فصلاً من كتاب له، بالانكليزية، عن الأخلاق في الفكر الإسلامي يُثبتِ أنّ الكتابة بلغةٍ أعجميةٍ عن الفلسفة والفكر في التاريخ الإسلامي عمل يُثبت، هو بدوره أيضاً، عُمْقَ ذلك الفكر، وعلوَّ كعبه، ومنافسته أو مضاهاته للمكتوبات الغربية في شتى المجالات الفلسفية. لكنّ الرّجل فضّل التسلحُف والقِشريَّ. في عبارةٍ أخرى، أنا أتوتّر،

تَوتّر علاقتي مع ذلك الصابر، عند تذكّر عمله أو تأرخته للفلسفة الاسلامية. ذلك عمل لعله قام، أصلاً وفصلاً، من أجل أن يَخْدم القارىء الأجنبي. وهنا مقصدٌ مَرَّ أنّه لا غبار عليه. ولعلّ الحاجة تبقى للاستزادة، ولهدفِ ربطٍ أوضح وأجدى بين الفكر الإسلامي، ولا سيما العربي الإسلامي ثم العربي المعاصر وما بعده، والفكر في العالم أو في الثقافات الاسلامية وغير الإسلامية. تتوتر محاكمتنا، أنا الآن وذكرياتٌ لي عن علائقيةٍ قديمة، لكتاب الفلسفة الإسلامية؛ ولصاحب الكتاب، لأنه كان بمستطاعه ومقدوره أن يكون ذا فضلٍ وجمائل على الوعي والفلسفة والقول في فكر العرب، وفي خطاب الاسلام، الإسلام العام العالمينيّ والاسلامات المعيوشة؛ وحتى في التومائية العربية نفسها.

لقد قلتُ أنا، صاحب هذه التأمّلات، إنّي مشفِق على ذلك الرجل. وهذا بقدر ما أحترم آراءه، وحريته. لكن الشفقة استعلاء مبطّن؛ وهي لا ترقى إلى مستوى المحبة. أنا، من جهتي، أشفقتُ عليه لأنه لم يشأ لنفسه أن يكون «صالحاً»، «نافعاً»، قريباً من الحقيقة والكتابة التاريخية التي تعي صعوبات النزعة الموضوعية، ومنزلقاتِ طاقاتٍ كبيرةٍ تحركها النزعةُ الذاتية والأنانية المنقفِلة.

***

وللمقارنة، ماذا عن فكر أبطالِ التَّشَيْوُع والتَّسَفْيتُ داخل النسيج الجامعي، وفي مجال تأرخة الفلسفة العربية الإسلامية؟ هل نُقِر لذلك الفكر بمكانةٍ مستقرةٍ تاريخية داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، أي داخل المشروع العربي في الانسانيات والتغييرانية؟

1 ـ محاكمة حامل المفاهيم الماركسية:

في أوائل السبعينيات، كنتُ أُلقي التحية على الشيوعي حسين مروة. فالرجل ودود، يبدو قريباً جداً من الطيبة، وحُسْن المعشر، والانحكام باللياقات الاجتماعية. المرة الأولى التي سبقني فيها إلى القاء السلام، بغير كلام أو بسرعة الخاطف، كنتُ إبّانها في قاعة التصحيح، إلى جانب علاّمة في علم النفس. وكان هذا الأخير انساناً عظيماً، ومن زملائه ـ في السوربون ـ كان أشهر أستاذَيْن في علم النفس: فالون ثم بيرّون. وكان يَعْرف جيّداً، كصديقٍ وكعالمٍ، بياجيه.

والأهمّ؟ الأهمُّ هو أنّ الأستاذ ألاجه جي (تلك طريقته في كتابة اسمه بالعربية)، وكنا نصحح مسابقات علم النفس (بالفرنسية)، ونتحدث بالفرنسية، سألني: من ذاك يكون؟ استمَعْ؛ ثم أجابني: يذكّرني هذا، الـ «حسين مروة»، بـ: فالون. كلاهما شديد التهذيب. وكلاهما يخفي خجلاً مكبوتاً... ثم سألني عن اسم مصحِّح آخر كان يجلس قرب «حسين مروة، هذا»؛ عند الطرف الآخر للطاولة الطويلة. كأن ذلك المصحِّح رأسمالياً يتوهّم أنّ الله حلّ فيه. لا يبدو على وجهه الغباء، أو اللؤم. لكأنّ التفاهة كانت الأطغى. سألني الأستاذ عن سِرّ ذلك المصحّح؛ فقلتُ: لعلّه حديث الثروة المادية؛ وإلاّ فهو ذو جاهٍ قادم، وهنا ثروته رمزية وتَخيّلية. لم أكُنْ، أنا الذي يتذّكر، شديد القسوة. ولا أظنّ أنّ أحداً من زملائنا أحبّه. ولم يتأخر أن انتقل إلى المجد السياسي، لكن تحت رحمة رئيسٍ طاغية، قاهرٍ لحرية زملائه، مرؤوسيه؛ وغير ديمقراطي.

لقد خضع الزميلُ، عدوُّ التواضع، أكثر ممّا يستطيع الخضوعَ أيُّ أكاديمي آخر يحترم العقل والديمقراطية، ويثق بالحرية وحقّ المواطنة، بالمساواة والحوار؛ بالعمّال واللامحظوظين وعالَم اللقمة.

وخضع أيضاً، لكن بقناعةٍ ومحوٍ إراديٍّ واختياريّ للذات، **حسين مروة**. لقد انصاع، من الداخل وبسرور، لمبادىء ومقولات جاهزة، لنسقٍ في المعرفة والحرية والحياة، لأفكارٍ ايديولوجيةٍ في تفسير الوعي والتاريخ، الفعلِ والصيرورة، الحرية والمعنى، اللاعقلِ والكينوني (را: المفاهيم الماركسية).

من كان يحادث أو يستمع إلى ح. مروة كان يفاجأ حين يقرأ ما يكتبه ذلك «الشيخ المستقيل من المشيخة». فتحت أطنانٍ من الدماثة والطيبة البادية تقبع قسوةٌ مطمورة، وعنفٌ مكبوت أو صدامية مقموعة. ولم أتورّع يوماً عن القراءة العيادية لتحوله غير البريء من النقيض (الايمان) إلى النقيض (رفض التديّن)، ولرفضه خطابي في مردودية الاستعانة بذكرياتي وتجاربي الشخصية وبالذاتاني عموماً.

(...) أنا، كنتُ أمام نظرية مروّة متواضِعَ الاعجاب والتقدير للاتحاد السوفياتي حتى بعد أن أخذ يتحول إلى التأمرك الكريه واللاّبدّيّ، المنفِّر والمنقِذ، الشيطان والمخلِّص... لكنّي،

وطيلة الـ 50 عاماً الثانية من القرن العشرين، لم أَظْهَر يوماً مؤيِّداً للتسَفْيتُ، والتَشَيْوُع، والتمركُس. كما أني لم أُخْفِ قطّ دهشتي من وفرة الجامعيين، في لبنان، كشاهدٍ، الذين لم يُخفوا محبتهم القاتلة أو تقديرهم الفائق للشيوعية والاتحاد السوفياتي الذي بنى وقتل صرحاً للأمل بالعدالة واللقمة الشريفة والانعتاق.

2 ـ رَوْحنة قطاعِ الأدعية والأوراد الإسلامية لاهوتٌ يغذّي الفلسفات الدينية المعاصرة:

قد تُساور العربيَّ مشاعر، عواطف أو تخيّلات، بأنّه في قلب نظريةٍ فلسفيةٍ لاهوتانية القوام والنّسغ، حين قراءةٍ تعاطفيةٍ مع الأدعية والأوراد العربية مترجمةً إلى الفرنسية، أي إلى لغة الكاثوليكية ومفرداتٍ بل وروحيةِ فلسفاتٍ من مِثل: الشخصانية، الوجودانية «المؤمنة»، التومائية السيناوية، الأغوسطينية السيناوية، الاشتراكيات المؤمنة الوعدانية...

إنّ العالم الفلسفي الذي، كمَثَلٍ، تنفَّس فيه ب. ريكور، وحتى الفلسفات الألمانية الرخوة، المثالية (الكانطية، مثلاً)، وكذلك الفلسفة اللاهوتانية السِّنْخ (السِّمخ؛ البذور) عند هيغل فيلسوف اللاهوت ولاهوتيّ الفلسفة، إلخ...، كلّ تلك العوالم والفضاءات قد نشعر أنّنا جزء منها، وأنّنا فيها وبها ومنها، إنْ قرأنا بتعاطفٍ وانفتاحية ومحبّةٍ أدعيةً ومناجياتٍ إلهيةٍ عربيةً مترجمةً، مثلما مَرّ، إلى لغةٍ أعجميةٍ عالميةِ الحضور، إلى آرائية روحانية غنائيةٍ تَسِم عالم الفكر والفلسفةِ والوِعاظةِ اللاهوتية عند باسْبِرز، غ. مارْسيل، وأضرابهما في أوروبا القارّية.

إنّ الفكر، **وميدان فلسفة التديّن والروحَنة،** داخل المدرسة العربية في الفلسفة والفكر وللمستقبل، يتغاذيان ويتحاوران مع الفكر اللاهوتي العربي الاسلامي الممثّل بالأدعية العربية المترجَمة إلى لغةٍ عالميةٍ راهنة... وهنا إمكانٌ رحبٌ لضبطِ عربي راهنٍ للتومائية السّيناوية المحْدَثْة، ولما ماثلها من رَخَوياتٍ فلسفيةٍ «مكثلَكةٍ» داخل العقل والنفسانيات، داخل العقل، داخل الفلسفة، في الذات العربية.

مرجعية مقتضَبة

1 ـ جريدة السفير، 17 ـ 6 ـ 2005.

2 ـ تاريخ الفلسفة والعِلم في أوروبا الوسيطية، بيروت، مؤسَّسة عز الدين، 1993، صص 25 ـ 28.

3 ـ الموقع الشبكي للمؤلِّف.

4 ـ الفلسفة في أوروبا الوسيطية وعَصْرَيّ النهضة والاصلاح، بيروت، الدار العالمية للكتاب، 1998؛ 2001.

5 ـ العقل الصِّراطي في الفلسفة والأيديولوجيا والمَدَنيات، دار النهضة العربية، 2007.

مَراجعية أخرى

ـ عن فريد جبر وأنا وأطروحةِ حسن قبيسي عن «نبيّ الإسلام»، را: ع. زيعور، ذكريات جامعية...، السفير، بيروت، 11 أيار، 2007.

ـ زيعور (علي ـ)، «فريد جبر الأب والعالِم...»، في: النهار، بيروت، 10 ـ 11 ـ 1993.

ـ جَبْر (فريد ـ)، «مفهوم الحدّ في مقدمة «المستصفى»، في: مجلة الفكر العربي، العدد 41 (آذار، 1986)، صص 23 ـ 40.

ـ «التعبيرية والتكاملية»، في: م.ع، العدد 42 (حزيران، 1986)، صص 20 ـ 30.

ـ مقلّد (علي ـ) مترجِم لِـ «نقد كتابَيّ الأب د. فريد جبر عن الغزالي» في: مجلة الفكر العربي، العدد 42 (حزيران، 1986)، صص 415 ـ 422.

ـ زيعور (علي ـ)، «الأب جيروم غيث ـ العربية ليست عاجزة فاكتبوا فلسفة «فيها»، في: النهار، بيروت، 1 ـ 4 ـ 1973.

ـ صبحي حبشي، أطروحة رشيد الحداد حول الثالوث، جريدة النهار، بيروت، 20 ـ 1 ـ 1975. عنوان الأطروحة للأب رشيد الحداد: الثالوث عند اللاهوتيين المسيحيين العرب (385 صفحة).

الفصل الثاني

الهندوسيات الإسلامية المُحدَثة

1 ـ كما تطور القول الفلسفي المعاصر، منذ بداية السُّلّم، من تبعيةٍ بل انبهارٍ بالظواهرية الألمانية، كشاهد، إلى نقدٍ لها، وتخلّياتٍ عنها، ورفضٍ لكل سلطةٍ لها عليه، فكذلك تطور ـ داخل المدرسة الفلسفية العربية ـ الانبهارُ بالهندوسية أو التعبّدُ بالبوذية إلى إعادة إدراكٍ لذلك كلّه، وإعادة مَوْقَعةٍ للمواقف الحضارية منها، وإعادة إعمالٍ للعقل في محاكمتها ومقارنتها ضمن الميادين الفلسفية الأخرى.

2 ـ وتَتَغيّر، أيضاً، داخل المدرسة العربية الراهنة، من تأرخةٍ وبَسْطٍ للمقولات الفلسفية الهندوسية إلى «معاينة» خطابها في الانسان والبشرية والانسانوية، في الوجود المتطوِّرِ والعقل والخير.

3 ـ أعدّ لنا أحدُ المهتمين نظرةً على الفلسفات الهندية نوردها، أدناه، بغير تدخّلٍ كبير؛ وهذا، مع شيء من نقد ما يُلصق بالهنديات من معتقداتٍ وأعرافٍ وسلوكاتٍ لا تهمّ الفلسفة، ومن ثمّ مع تَتَبّع لتاريخ حياة الهنديات داخل الجامعة اللبنانية؛ وبعنوانٍ هو: البيرونية المحدثة أو استئنافُ البيروني ميدانٌ مكرَّسٌ داخل المدرسة العربية في الفلسفة، وفي المواقف من الفلسفات داخل الدار العالمية (را: المواقفية).



1 ـ الهنديات والفلسفات الشرقية في الجامعة اللبنانية

في مرحلة ما قبل السبعينيات، في الجامعة اللبنانية، كان الفكر الهندي يُعرض كموضوع خفيف في كلية الآداب؛ وفقط في الجامعة اللبنانية، دون غيرها من جامعات لبنان، والمنطقة. فقد كان ذلك الفكرُ يُجمَع، داخل برنامج «شهادة تاريخ الفلسفة»، مع الفلسفة الأوروبية الوسيطية والحديثة والمعاصرة. وهكذا كان عفيف عسيران يُدرِّس بوذا كممثِّل للفلسفات الشرقية، وكان يَعتمد كُتيِّباً صغيراً، من تأليف فؤاد شبل، بغير تدقيق أو عناية كافية. لقد كان كلّ مرامه مركّزاً على ديكارت في فلسفته الإيمانية والاعتقادية ممزوجة وموجَّهة بأيديولوجيا تومائية ـ لولّوسية استفزازية، مفرطِة في التبجُّح مع تمجيدِ تقريظي يستبعد العقل الشرقي والفكر الهندي غير الصالح، حسب رأيه، لاستيعاب الفلسفة التومائية والمفاهيم الأوروبية والمحضيّ. المنزَّه (را: ر. لولّوس، لولّ).

«... ثم استلم بعده علي زيعور، وقد قدِمَ من التحليل النفسي والفلسفات النفسية، تدريس مادة فلسفات الشرقية في 1973 ـ 1974 واضعاً في العام نفسه وفي متناول الطلاب بحثَيْن أكاديميَّيْن سيظهران، كما سنرى أدناه، في مجلة «دراسات» الصادرة عن كلية التربية. وكان قد ظهر اهتمام زيعور، المحلل النفسي والمعالِج، بالناحية العلاجية في الهنديات. وفي خلال عامَيْن أو ثلاثة تحوَّل نظام التدريس في الجامعة إلى نظام الأرصدة الموزَّعة على سبع مواد سنوياً، وممتدة على أربع سنوات. وقد أوكل كمال الحاج والأب فريد جبر إلى زيعور مهمة إعداد تعيين الأرصدة الواجب تقريرها في قسم الفلسفة.

بعد ذلك استلم رصيد الفلسفات الشرقية الدكتور مهدي فضل الله، ووضع كتاباً في ذلك الموضوع كان يقرّره على الطلاب إلى جانب كتاب د. زيعور، الفلسفات الهندية وقطاع الهندوكية الإسلامية والإصلاحية، ط1، 1980؛ ط 2، 1983.

«أخيراً، انتقل تدريس المادة نفسها إلى الأستاذة تغاريد بيضون؛ وانتفعنا كثيراً من تدريسها فلسفة الهندية التي كان زيعور قد رسَّخ مكانتها الجامعية، وعمَّق ميدانها بين

ميادين الفلسفة والفكر داخل المدرسة الفلسفية العربية الراهنة».

إنّ الكتب العربية المعنيّة بالفكر والحضارة والقيم داخل القارة الهندية كانت قليلةً وتعميمية. لم تكن تلك الكتب والمقالات التي تتناول الهنديات (العلم والفلسفة والحضارة في الهند) بحوثاً أكاديمية. فهي، على الأحرى، كانت تجميعية تكرّر ما تركه الأسلاف، وتُثْني على البيروني العظيم الذي استمر طيلة ثمانية أو تسعة قرون بلا نظير في الشرق كما في الغرب. وتلك البحوث أو الكُتب السردية الوصفية لم تكن معمَّقة، ولا هي مؤسَّسة أو منطلِقة من معرفةٍ بالنصوص السنسكريتية والينابيع. وفي عبارةٍ أخرى، إنها كُتب كانت من تيارَيْن اثنين هما:

أ/ تيار الكتب العربية التي اهتمت بالفكر الهندي دون أن تتكلم عن فلسفةٍ عند الهنود، حتى ولا عن تفكيرٍ فلسفي أو موضوعاتٍ نظرية مجرَّدة. وفي كل ذلك كانت تلك الكتب توافق الكتب الأجنَبية على اعتبار العقل الهندي عقلاً لم يَعرف العقل النظري والنظرانية، والديمقراطية والحرية، كما المجرَّد والماهيات... هنا كان يقال: إنّ الفلسفة لم تُعرف إلا في أوروبا وعند العربي والمسلمين، وإنّ الهندي مع كل معرفته بالفلسفة اليونانية لم يأنس بها أو يعتنى بها لأنه محكوم، في رأيهم، بالالتصاق والمكوث عند النفعي والعملي أو الآني والمباشر؛ وبذلك فهو أيضاً محكوم مسبقاً بالمادي والمحسوس، بل والخرافي والتُّرُهَّاتِ والسحر، والمعتقدات الشعبية.

ورأوا أنّ العقل الهندي برع فقط في المتخيَّل والشعبي والمزاعم، وفي السحريات والأعاجيب، وفي الحكايا و «الملاحم» والأساطير، وفي الإيمانيات والتنجيم. وبخّسوا الاحتفالات والتعاويذ والقيم داخل الحضارة الهندية «الوثنية»، فسخروا من التقاليد والأعراف في مجال التعبّد الهندوسي والمعاملة المميّزة مع بعض الحيوانات المعبودة (البقرة، الحية، القِرد...).

ب/ تيار الكتابة المسحورة بعبقرية الهند: هنا اشتهرت إحدى الطوائف الإسلامية في تبنّيها الكامل والتام للفكر الهندي ولا سيما البوذية. وهنا اشتهرت مؤلفاتٌ متواضعةُ عددِ الصفحات وضعها كمال جنبلاط. كما إنه ترجم كتيِّبات أشهرها المونداكا

أو بانيشاد؛ وهذا كتاب عريق داخل التصوف أو العرفان عند الهنود وفي الحكمة الهندية. أظنّ أننا لسنا بحاجة للتوقف كثيراً عند كُتبٍ عربيةٍ قابلتْ بين الإسلام كدين توحيدي والبوذيةِ كما الهندوسية. وهكذا نجد أنّ كتاباً مثل كتاب أحمد شلبي عن الأديان يقسو جداً على الأديان الهندية. وهذا النوع من الكتب الرافضة للهنديات نجده ماثلاً في اهتمامات الفكر الديني الإسلامي برفض الأديان غير التوحيدية، وبالإصرار على تأكيد تفوّق الدين الإسلامي على غيره من الأديان، ومن العقائد المشركة والوثنية أو المُعدِّدة. لقد حلّلتْ واستوعبت المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة ذلك النمط من الإنتاج الفكري واللاهوتي، وأصرّت على اعتبار الفلسفة الهندية ميداناً فلسفياً مختلفاً ومنفصلاً عن الاعتقادي أو الإيماني. ففي الميدان المكرَّس للفلسفة الهندية، والمسمّى بميدان «التحاور والتفاعل مع الهنديات»، يتجلى خطاب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة بعامة، وفي العقل الفلسفي الهندي معتبرَاً كعقلٍ لا يقلّ عن العقل العربي نبوغاً وأصالةً، أو عمقاً واتساعاً عن العقل الغربي، والعقل الصيني، وما إلى ذلك.

2 ـ خطاب النظرية العربية في محاكمة الفلسفة والنفسانيات الهندية والموقف من الهند

ذكرنا في السطور السابقة أنّ القول العربي في الفلسفة الهندية نهض وسار من مبدأ مفاده أنّ قراءة تلك الفلسفة أو محاكمتها لا تكون إلا قراءة مستقلة عن الأيديولوجي المسبق، وعن الأفكار الجاهزة والأحكام المنمَّطة. وفي مواجهتها ونقدها، ثم استيعابها وتخطّيها للخطاب الديني الإسلاميّ، المشدِّدِ على وثنية العقل الهندي واستحالةِ قبوله كخطابٍ عالمي متقدِّم ومواز للأديان التوحيدية، في كل ذلك فإنّ المدرسة العربية في الفلسفة والفكر الكوني الأشملي والأعمِّيّ شرعت تقول وتُعمّق القولَ بأنه لا بدَّ من رفض القول بقَوْمنة العقل، ومن حوار الإسلام مع الهندوسية ومع البوذية والكونفوشية... فالهندوسية قد لا تكون مُشركة أو كافرة ومُلحدة، ولا هي وثنية أو أصنامية، أسطوريةٌ أو سحريةٌ محضة.

كما انَّ الاستراتيجيا العربية، كما سنرى في آخر هذا القول، أخذت تتغذى بمبادىء لم تلبث أن تجسَّدت في مؤتمر باندونغ، وفي التفاهم الاستراتيجي العربي الهندي، وفي العلائقية بين دول عدم الانحياز، وتحقيقاً لقيم الانسان والشرائع الدولية والسِّلْم العالمي.

وإدخال الفلسفة في الهند إلى تاريخ الفلسفة العالمي والشامل قد أتاح للمدرسة الفلسفية العربية الراهنة الزمانَ والإمكان، أو العوامل والفضاء، من أجل الاعتناء واكتساب الدرس ثم تعلّم المراس والتدرّبِ على التحليل الفلسفي للنظريات الكونية العقلانية في الوجود (الأيْسِيَّات) والعقل أو المعرفة، وفي الفن والجمال كما في الخير والفضيلة، وفي القيمة (القيميات) والفعل أو التأويل والتعبير والتفسير.

من جهةٍ أخرى، إنّ ذلك التعلّم على إعادة إنتاج النظريات الفلسفية الهندية وفَّر الشرط والإمكانَ من أجل إعادة قراءةٍ لخرافة المعجزة اليونانية.

فتحليل العقل النظري، كما العملي والجمالي، في الهند، يكشف بوضوح وعقلانية شفّافة أنّ اليونانيين لم يكونوا الوحيدين أو السبَّاقين في النظر المنزَّه وإبداعِ الفلسفة، وفي تطوير العقل والعلم والفكر السياسي والفني (راجع: زيعور، الفلسفة العملية والنظرية في الهند والصين، دار النهضة، 2006 ، ص 35).

ونقدُ «التحليلاتِ» التبجيلية التقريظية المسقَطة على «العقل اليوناني المتفوِّق» دَعَّم نقد خرافة القول بمعجزةٍ أوروبية خارقة، وبعقلٍ أوروبي متميِّز وجهبذٍ ومهيّأ مسبقاً للسيطرة على العالم، ولقيادة التاريخ ومستقبل الحضارات. لقد كان استراتيجياً استئنافُ وتعميق النظر الفلسفي العربي في الانفتاح والتحاور والتفاعل الجدلي مع القول الفلسفي الأوروبي والفعل الفلسفي عند الهنود. وذلك التعاون الفلسفي، من أجل الإنسان والبشرية والمستقبل، قد ساعدنا على المزيد من الفضح والتدمير للنزعات العرقية والعنصرية، للعِرقانية والعنصرانية، التي تحكم أو حكمت قروناً العقل الأوروبي، بل وتحديداً العقل في أوروبا الشمالية، في بعض أوروبا المحدود. باختصار، نستنتج ونستوحي من تسليط الضوء على التعامل الحِواري والعلماني مع الخطاب الهندي في الفلسفة، مقولاتٍ ومبادىء فلسفيةً محضة؛ وأخرى استراتيجيةً؛ بل وتعامليةً حضارية مستقبليةَ النزعةِ والرؤية والمنهج مع أوروبا نفسِها ومركزانيتها و «أساطيرها» الحضارية الأخرى.

إنّنا نتعلم هنا أنه لا يحق، أو أنه ليس من حق أوروبا الشمالية، المسمّاة زوراً أوروبا أو العالم الغربي، أن تحكم الشرق، وتتنرجَس وتُسفِّل. وليس من حقّ أحدٍ أن يعتبر نفسه

المركز والمحور أو النبع والقائد؛ ثم أن نعدَّ الهندي أو العربي أو المسلم أو الشرقي بعامة شيئاً أو متاعاً، مستلحَقاً وتابعاً. فقد هَدَر الغربي المستعمِر حقوق الإنسان المستعمَر؛ كما استلب المبشِّر وأضرابه والحاكم المستبدُّ كرامةَ الأمم والشعوب المُستضعَفة وحرياتها؛ وتحكَّم بأقدارها ومسارها، وبمستقبلها وحضارتها.

3 ـ لمحة تاريخية

ظهر أول بحثٍ جامعي عن الفلسفة الهندية في مجلة «دراسات» التي كانت تصدر عن كلية التربية في الجامعة اللبنانية. وكان البحث بعنوان: «**مدخل إلى تاريخ الفلسفات الشرقية**» بتاريخ 1974 (دراسات، العدد 2، صص 5 ـ 27). ثم صدر مقال ثانٍ في المجلة نفسها من العام 1975 (العدد الأول، صص 17 ـ 54). وبعد ذلك ظهر كتاب «الفلسفة في الهند» في بيروت، (دار الأندلس، 1980) حاوياً على هذين المقالين المذكورَيْن، وعلى ترجمةٍ لمقال شارل فِرْنر (Werner) عنوانه: «الأثر الشرقي في الفلسفة اليونانية». وعلى هذا فقد حوى كتاب علي زيعور على دراسةٍ للفكر العملي وللفلسفة النظرية في الهند، وكذلك على نقدٍ للقول العربي الأوروبي عن معجزةٍ يونانية وإغفال ثم طردٍ وتضئيلٍ للفكر الشرقي، وللهنديات.

الإقرار، ديموقراطياً وبالتالي عقلانياً، بمقعد فلسفي ـ راسخ أو غير مكين ـ للعقل الهندي إقرارٌ في ذات الوقت بأنَّ الفلسفة في العالم والتاريخ ليست احتكاراً أوروبياً أو وريثاً مدللاً للخطاب اليوناني العربي اللاتيني. ونقدُ الفلسفة الغربية لم يكن فقط بسبب نفيها للآخر، ولم يكن فقط لفرط تمركزها حول ذاتها وحول «نبوغها» وأساطير امتلاكها للحقيقة والعقل، وللسياسة الديمقراطية والحرانية (الليبرالية) وحقوق الإنسان... بدخول العقل الهندي إلى الدار العالمية للفلسفة والعقل الكوني، خفُت وخَمَدَ القولُ بأنْ لا فلسفة إلا في أوروبا. ينتقد المستهندون الحاليّون تلك الفلسفة الأوروبية لأنها أقصت الشرق عن عالم الأصالة، والعقلِ المجرّد، والأفهومات الفلسفية العالمية الكونية.

ومؤخراً، ربما راح العقلَ في عالمنا الراهن يفكّر في أن لا يُمنع دخول الهند إلى عالم الفلسفة الراهن المؤسَّسِ على الخطاب الوثني ـ اليوناني ومن ثم الإسلامي المسيحي. لقد تغيّرت المواقف (را: علم المواقف المقارِن).

أخيراً، لقد ضيَّق الأوروبي ميدان الفلسفة، واستبدَّ؛ أي أنّ الأوروبي حجبَ العقل الهندي، أو هَمَّشه وغَبَنَ حقه داخل المسيرة الكونية للفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل؛ وداخل «دار المواقف» من الحضارات، داخل «المواقِفية».

4 ـ عيّنات من قطاع اللافلسفة والطب الشعبي والآدابية

نزعُ السحريُ والأسطوري عند المبهور العربي الراهن بالهندوسيات

الطب الهندي، كما العودة إلى الطبيعة والتداوي بالأعشاب والطب البديل، موضوعٌ رائج تُقدّمه وسائط الإعلام الجماهيري بكثرة ومعروضاً في كُتبٍ متشابهة ورتيبةٍ قد يُظن أنها موجَّهة بنظرةٍ «دينية»، وانبهارٍ بعقيدةٍ هندية وتخيّلاتٍ شعبوية. وفيما يلي أمثلة على ذلك «العِلم» الآفل، وفاقد الفعالية والمردودية، بعين الانسانِ المعاصر وثوراته العلمية:

أ/ **الورد**: طعمُهُ مُرّ وحرٌّ منعِش. نافع لأوجاع الرأس والحلق والعينيْن [1].

ب/ **اليانسون**: حارّ وحلو. يهدّىء المزاجيْن الهوائي والمائي. ينشِّط الهضم... [2].

ت/ **آداب الطعام وكيف نأكل** (م.ع، **صص 409 ـ 470**). **ومن مراجعه المعتمدة**: هُراءات ماري ...، ومريم ...، وأ.ب. يعقوب... وهنا **يَنْقُلون عن الأمثال الشعبية** اللبنانية، والصحف الموسومة بالشريعة الروحانية في علوم اللطيف والبسيط والكثيف (ولا نعرف كيف حصل أو هل فعلاً حصل الزاعمون على هذه الصُّحف؛ «وهي بالغة السِّرية»).

ث/ **معجم الأمراض ومداواتها**: طنين الأذن: ضعْ ثلاث (!) نقاط من زيت كبش القرنفل في الأذن (م.ع.، ص 662)؛ وجع المعدة: عصير الزنجبيل مع العسل (ص 680). القلب: ينفع أمراض القلب ملعقة صبحاً ومساءً من الهال، مع الزبدة المنقَّاة (ص 679).

---

(1) صليبا، موسوعة الأيورفيدا، ص 550.

(2) ك.ع.، ص 552.

5 ـ أدب الحياة أو الآدابية الشعبية: مَرّ أنّ علي زيعور، في تدريسه ومعالجاته، أقصى منذ اليوم الأول وبشفافية إدخال الطب «التلفزيوني» (الطب البديل أو الأعشابي) مؤكداً أن لا علاقة للعلم والفلسفة والعلاج النفسي، أو للتصوف والروحانيات واليوغا، بذلك «الطبّ» السحري والميثولوجي والرّجعي. وإلى جانب هذا الطرد والإبعاد ـ دفاعاً عن العقل والمنطق وخصائص المعاصَرة وحضارة العلوم الثائرة ـ حارب زيعور في محاضراته الجامعية وفي معايناتٍ عيادية نفسية، أصحابَ ومروّجي هذا الطب وعقله؛ وفضح مطموراتهم اللاعقلية وترهات خطابهم المتخلّف والذي كأنّه يتقاطع مع رغبة أيديولَوجية بإبقاء العقل العربي محكوماً بالمتخيَّل والشعبويّ والقيم الزراعية، وبالعقل السحري واللاسببي، الأزعومي والاعتباطي، وبالاستسلام البليد والتواكل المجاني، ومعاداةِ المعاصَرة والحداثة والأنوارية التغييرانية.

6 ـ الفلسفة الهندية من كمال جنبلاط إلى علي زيعور

المدرسة العربية في الفلسفة والفكر المسكوني أو الدار العالمية للمواقف الحضارية

تَعدُّ المدرسة العربية في الفلسفة كمال جنبلاط بمثابة البطل الذائب في الهنديات، أو في الاندماج الروحاني المطبق، وفي التماهي الذي يلغي الفروق والتخوم بين الهندي والموروث الروحاني المحلي، بين الهندوسي (البوذي، بخاصة) والإسلامي، بين الهندي والعربي. هنا يُستدعى أنّ جنبلاط ترجم أو بانيشاداتٍ معدودة الصفحات لكن عميقةً باطنيةً في التعبير عن الروحانيات الهندوسية.

لا تعاد إلى القول الفلسفي آراءٌ وتماهياتٌ تنقل إلى لبّ الذات فكرَ الهند وعقلها، وروحها التعبّدية وممارساتها اليوغاوية. ذلك ما ترفضه الشخصية العربية والإسلامية، والعالمثالثية كما الحيادُ الحضاري؛ سيّان أكان ذلك في الموقف من الهنديات أم من الفلسفة الغربية الأوروبية.

هنا نعود إلى علي زيعور الذي يُعدُّ استمراراً وانفصالاً نقدياً لكمال جنبلاط؛ أي رافضاً اعتبار الهنديات ديناً جديداً، أو المطلق، والعقل الروحانيَّ المسيطِر والأسمى. ويتابع زيعور مُطالباً باحترام معنى الذات العربية، والتراث العربي الإسلامي، بل

والخطاب اليوناني الإسلامي المسيحي نفسه. كما يرفض زيعور، متأيّداً بأستاذيْه عمر فرّوخ وعبد الله العلايلي، مقولات الإشتراكية الباطنية والعرفانية. هنا زيعور يورد فرّوخ في قراءة للفكر الباطني الإسلامي كالإسماعيلية والقرمطية والفِرق الأعمق إيغالاً في الاستسراريات والهرمسيات كما الغنوصيات، أو في النوراني والشعشعاني والتأويل المغالي المنفلت. ومن هنا يَسْتنتج أنَّ الفكر الاشتراكي الباطني منتوج شبه علمي، وخطاب غير دقيق في تنظيم المجتمع والاقتصاد والمدنيات؛ لأنه لم يتعمَّق كفكرٍ نقدي وعلماني، حر وغير أيديولوجي، علمي وكوني، تاريخي وتطوري، فلسفي جدلي.

5 ـ خلاصةُ الخطابِ العربي الراهن في الهنديات والغرب والذّمّة البشرية للمواقف

الفلسفة العربية الراهنة استوعبت وتخطّت ـ بمرونةٍ واحترام ـ خطاب العقل الغربي الرافض للإقرار بحق الفلسفة الهندية في احتلال مقعد مكرَّس؛ أو المشكّكِ بكونها فلسفة عقلانية واقعانيةً منصبّة على التنظير المجرَّد في «الأعمِّيّ والأشملي»، وفي المقولات والمفاهيم والعلل الأولى، في الانسان والماهيات واللامتغيِّر الخالد.

ووسَّعت الفلسفة العربية الراهنة ميادين الفلسفة، وبالتالي وسَّعت المدى للدار العالمية في العقل والإنسانِ والميتافيزيقا؛ وكرَّست ميداناً مستقلاً مُفْرداً للفلسفة الهندية، وجعلتْ من الفلسفة الهندوسية ـ الإسلامية قوام الجناح العربي الهندي للذات العربية، وللفلسفة الإسلامية الموسَّعة المعاصرة.

هنا تُعيد المدرسة العربية الراهنة النظر والنقد في التجربة التراثية للإسلام والعرب مع الفكر الهندي وحضارته، ومع أنساقه وأجهزته، بحيث يُعاد الإدراك والتدقيق في البيروني، وفي جماعةٍ من مؤرخِّي «طبقات الأمم» الذين وصفوا وحلَّلوا الهنديات على نحوٍ إيجابي تأخَّر حتى آخر القرن التاسع عشر كيما يَظْهر ندّه عند الغربيين.

8 ـ ضميمة أولى: مصطلحات ومفاهيم الهنديات والإستهناد

هنا تُعْتمد كلمة هنديات بمعنى دراسة ما يتعلَّق بالهند من فكرٍ وفلسفة وثقافة، على وزَنْ نَبَويات = علم النبوة؛ سياسيات = عِلم السياسة؛ اقتصاديات = علم الاقتصاد؛

حضاريات = علم الحضارة؛ فِكْريات = علم الفكر... والفكرانية.

وتُعْتمد كلمة مُسْتهنِد كيما توضع للدارس في مجال الهنديات.

وأدْخلتْ إلينا الفلسفة الهندية مصطلحات ومفاهيم مخصوصة مميَّزة؛ منها: النرفانا، يوغا، الغورو (المعلّم)، ألـ أرْشي (الحكيم، المعلّم)، الأنساق الفلسفية الستة، الموكشا (التحرر)، نظرية الفراغ أو اللاشخصية (اللاأنا)، البهاكتي (المحبة)...

9 ـ ضميمة ثانية

صدر كتاب «الفلسفة والنظرية في الهند والصين»، لصاحبه علي زيعور، عن دار النهضة العربية، بيروت، التجديدة السادسة، 2006. يَنْصبّ العمل على اهتماماتٍ بالقول الفلسفي العربي الراهن في قراءةٍ للعقل الهندي تأخذه مُدْرَكاً على قدم المساواة مع العقل الغربي عبر الفلسفة، والفكر في العالم، وصناعة المستقبل البشري والانسانِ والعِلم.

ويعتني الكتاب بمردودية الحوار مع الهندوسيات، وكافةِ الأديان «المشرِكة» أو العملية في الصين وغيرها. كما ينتقد المستهنِدين والمركزانيةَ الأوروبية المعاصرة، أو منطقها التهميشي لفلسفات الآخر وعقله، ولحضاراته وملابساتها المتغاذية والمتناضحة.

ويُبرز كتاب الفلسفة الهندية أنّ البيروني استمر طيلة أكثر من ثمانية قرون أكبر اختصاصي هندياتٍ في الشرق؛ وفي أوروبا. أمّا الأهم فهو أن المؤلِّف، بما هو أستاذ التحليل النفسي والعلاج النفسي، كشفَ عن علاجه لشخصياتٍ وحالات طبقاً للأساليب الهندية والتصوف الإسلامي.

أخيراً، يُشدّد زيعور على أن لاكان (Lacan) تراجع عن التحليل النفسي الفرويدي؛ فقد انشق على نفسه مختاراً لها نظرية يونغْ أو الروحانيات والإيمان والعرفانيات. كما يكشف زيعور أنّ لاكان عالج نفسه، في لبنان، 1973، باعتماد «الروحانيات والتأمّلات الهندية». وهنا، يؤكد زيعور معرفته الدقيقة بأنّ لاكان (Lacan) كان عُصابياً، وأصيب بمرض نفسي لاحق هو «فقدان العزيز» ـ بعد خسارته لابنته في حادثة سيْر.

مرجعية مقتضَبة حول تطور الخطاب العربي في الاستهناد

تكرّسُ مقعد الهنديات داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر والمواقفية

ـ زيعور، بالاشتراك مع كمال جنبلاط ومحمد علي الزعبي، البوذية وتأثيرها في الفكر والفِرَق الإسلامية المتطرّفة، بيروت، ط 1، منشورات مطبعة الإنصاف، 1964؛ البوذية والهندوسية...، بيروت، دار البراق، 2004.

ـ مدخل إلى تاريخ الفلسفات الشرقية، مجلة «دراسات»، كلية التربية، الجامعة اللبنانية، العدد 2، 1974، صص 5 ـ 27.

ـ عُجالة في مميِّزات الفلسفة الهندية، م.ع.، العدد 1، 1975، صص 17 ـ 54.

ـ العقل الصّراطي في الفلسفة والايديولوجيا والمدَنيات، دار النهضة، 2007.

ـ الفلسفة في الهند، قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والمعاصرة، بيروت، دار الأندلس، ط 1، 1980؛ التجديدة السادسة، ط 1، دار النهضة، 2006.

ـ تاريخ العِلم في الهند؛ را: تأتون، أدناه.

ـ صليبا (لويس)، موسوعة الأيورفيدا... دراسة علمية ودليل علمي للتداوي وحِفظ العافية، بيبلوس، جبيل، 2005.

ـ تاتون...، را: المرجعية العامة؛ أدناه، ترجمة علي مقلّد.

البابُ الثالث

ابن رشد وابن خلدون ذروتا التجربةِ الفلسفيةِ العربية الأولى
تجربةُ ما قَبْل النكوص ثمّ الاستهلاكِ الذاتي
(تعقّبِ طِباقي وقِطاعي للعقل والشخصية أو للفلسفة والتجربة)

الفصل الأول : ابن رشد ـ الأنا والعقل. جلساتٌ مع الفعلِ والنفسيِّ والقولِ الإنسانويّ.

الفصل الثاني : ابن رشد بين السلطة الخليفية والرّتبة الفلسفية.

الفصل الثالث : وَعْينة الشيماءات البَطَلية والمؤسطِرة في سيرة ابن رشد الشعبية.

الفصل الرابع : غورياتُ الخطاب في المرأة ورموزُ الأنوثة في اللاوعي واللغة كما في الإناسة واللاعقل عند ابن رشد.

الفصل الخامس : الأفكارُ أو النظرية الانسانيةُ المذهبِ داخل العقل والفعل والتأويل عند ابن رشد.

الفصل السادس : تفاعليةُ النفسي مع العقلي والأخلاقي... عند ابن خلدون ومتكافئاته.



الفصل الأول

ابن رشد ـ الأنا والعقل
(الأحوال النفسية والقول الفلسفي)

1 ـ ليس مقصودُنا عرضاً تاريخياً لأفكار ابن رشد مقطّعةً، ولمفاتيح أو أركانٍ مجزّأة؛ ولا هو محاكمةٌ نقديةٌ منطلقةٌ من موقفٍ حضاريّ راهنٍ، أو من فلسفةٍ معاصرةٍ أي رؤيةٍ استراتيجية. ولا يوجد ابن رشد، المقدَّم هنا، داخل القراءة الزاخرةِ التي ظهرت بمناسبة الذكرى المئوية لوفاته (1998).

2 ـ إنّ عملَنا، أدناه، جَلْسات. وهو تشْخيصٌ تقوده طرائق التحادث النفسي العيادي، طرائقُ التحليل لابن رشد من حيث هو إنسان فكّر ونظر، أحبّ وتعاطف، تألّم وطوّر المعرفة، اجتهد وخاف، تطوّر وأخفى، تعَدّل وتغيَّر بل وغيَّر.

3 ـ إنَّ معاينة سلوكاتٍ أو حوادث، وأفعالٍ وحركاتٍ، مقصودُها الأخير، هنا، إعادةُ الادراك أو الأشكلة والتسميات لابن رشد. في السوق العامّ، كلُّ أفكاره معروضة، ملخَّصة ومحلَّلة، موظَّفة ومنتقَدة...؛ ذاك ما يعطي عملنا حقَّه في أن يكون مختلفاً ونافعاً، لوناً وطعماً، أو درباً وأداة (را: تلاقي وملتقَى القراءة النفسية مع القراءة الفلسفية، أو تكاملية علم النفس مع الفلسفة).



الجلسة الأولى

من السيرة الذاتية إلى استنباط الأحوال النفسية والعقل أي الشخصيةِ والفلسفة

1 ـ التشخيص العيادي للفكر والمفكّر عِلمٌ ولا يَعني تبخيساً أو قدْسنة:

لا أعتقد أنّ محاولة تشخيص أزمةٍ دينيةٍ أو عقليةٍ غريبةٌ على الاختصاصي في ميدانٍ داخل علم النفس؛ أو في الصحة النفسية للفكر وللسلوك، للوعي الفردي أو لشخصيةِ الجماعة، للخطاب أو اللغة. لا يقال إنّ ذلك التشخيص للعوامل الذاتية أو للأنا في اشتباكها المقلِق وعدم تكيّفها (أو سوئه) مع الشروط (الحقل، العوامل الموضوعية، المجتمع...) تشخيصٌ يسيء إلى الشخصية، أو إلى الفكر. فالضّد هو السليم؛ أي أنّ الاهتمام بالعوامل الذاتية إثراء للمفكر وفكره، رحلته ونصه، «حالته» وتجربته. إنّ ما هو حميمي عند الكاتب، أو ظلّي وثانوي، ينبغي أن يَتَوَعْيَن. و من السديد والدَّمِث أن لا نكون هنا ضحية الميل اللاواعي **لتلطيخ النابهين**، أو النزعةِ السادية للتلذّذ بكشف اللاسوي والمرضي أو الإحباط والإنجراح... غير أنّه من السديد أيضاً أن نعي الايجابي ـ وليس فقط السلبي ـ في المقولة التي ترى أنّ النّص «كائن» مستقّل عن صاحبه، أو مُدْرَك له كينونته التي انفصلت عن المُدْرِك، وموضوعٌ مقطوع العلاقة مع الذات (الأنا، الوعي، العارِف، العوامل الذاتية)... أخيراً، يبقى سديداً، بَعْدُ أيضاً، التنبّه إلى أنّ النص (التجربة، الإدراك، الحالة، النظرية...) يؤخذ جيداً إنْ فسّرناه بالعوامل التاريخية والاجتماعية، أي من حيث هو منتوج مرتبط بالمجتمع والتاريخ أو منغرس في الوقائع والمتوقَّعات والشروط، ومنغمِس في السياسي والثقافي والطموحات.

2 ـ معنى القول بوجود أزمة في الشخصية، ومخاطرُ التعقبِ المتحرّي وأخلاقيتهُ:

من السويّ أن يحلَّل الاختصاصي، وأن يحلِّل نفسه هو بنفسه، من أجل معرفةٍ محيطةٍ بالأنا وخاصةٍ بأزمات ذلك الصابر الذي سيغدو هو نفسه المعالِج أو الفاحِص. لا بدّ من المعرفة الواعية بانجراحاته الدفينة، وميوله اللاواعية إنْ لإسقاط إصاباتٍ نفسية أو أفكارٍ جارحةٍ على الآخرين، أم لطرائقه وعاداته في التشخيص، في فهم الناس والأفكار، في التغليب للمَرَضي والاختلالي والسلبي أم للصحّي والمتلائم والمعافى المُعافي.

إنْ لم يكن دمثاً، فإنه كان واجباً عليّ فَحصُ الصحة النفسية (العقلية) لابن خلدون، والغزالي، وتفحّص نفسي عيادي للسيرة الذاتية التي وضعها ابن سينا، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده...[1]. لقد أعلنتُ ما توصّلنا إليه، في كل تلك الجلسات التحليلنفسية، بدون الخوف من أن أُتّهم بالتعميم، أو بالمبالغة وبالإضفاء [الإسقاط]، أو بالتفسير بمسبقاتٍ وأفكار، أو بوصفاتٍ عقلية جاهزة. ومن السّويّ أنْ أكشف أنّي لم أُخْفِ قَطّ المبدأ الأساسي الذي مفاده أنّ عبقرية النّصّ، أو صاحب النّص، تبقى «مُصانة» وخارج موضوع النظر. وإذْ يبقى المفكّر خارج التقييم أو النقدِ والمحاكمة فإنّ تشخيصنا، بسبب ذلك ونتيجةً له، يَبين بمثابةِ عملٍ قد لا يهمّ كثيراً الفلسفة بمعناها النظراني المحض أو المقفَل (را: القطعُوَصْلية بين الحياة والخطاب عند ابن تيمية).

3 ـ المصطنع والمختلق كما الأسطوري والإضفائي في السيرة الذاتية والسيرة المرغوبة:

ليست سيرة حياة ابن رشد سيرةً ذاتيةً، اي «سِيرْذاتةً» كَتَبها صاحبها بنفسه[2]. من هنا، وبسبب ذلك وكنتيجة له أيضاً، أتت مُشبَعةً بالمختلق أي بأوالية «**الغسل والمحو**» التي تعمل، بأشكالٍ قسريةٍ وعملياتٍ لا واعية، على أن تُحذَف الاحباطات

---

(1) أحدث بعض الاحتجاجات، أو العتب واللوم، إعلانُ اعتناءاتي بالحالة العقلية (وليس النفسية، العُصابية، فقط) للشاعر خليل حاوي. ولقد تركّز عَتَب بعض الزملاء الأصدقاء على أنّه لم يكن لائقاً خيانة سرٍّ مهني، أو صديقٍ، أو ثقةٍ.

(2) لاحِظ [= لاَ]: المراكشي يُسمّي كتابه «المعجِب». لكأنه يعتني، على الأكثر والأخصّ، بما هو يثير الإعجاب (الانتباه، الاهتمام، الإدهاش)؛ وليس بما هو حقيقة، ولا بما هو واقعة وحادث تاريخي.

واللطخات وشتّى ما يبدو ويُظنّ أنّه مرذول وتسفيلي؛ والتي تعمل من جهةٍ مقابلة ـ على ملء الفجوات والفراغات، على إثبات المحمود جداً والتضخيمي (قا: أوالية النرجسة والتطفيف، الانشطار النفسي الاجتماعي للأنا أو في النحنُ).

قد تختلف السيرة التي يكتبها المريدون (المُحِبّون، الأصدقاء) لبطَلهم عن سيرته الذاتية. لا شك أنّ في النوعَيْن طمساً وتلميعاً أو تحليةً وتخلية، أي حجْباً وإثباتاً. وفي النوعَيْن نعثر على العمل اللاواعي القهري يتحكّم ويقود، وعلى أنّ التجول في دهاليز الشخصية يبقى محكوماً برغبة التطهير والتنقية والكمَلْنة. ثم ماذا؟ ماذا بعد هذه المقدمة التي تبدو كشفاً عن الطريقة الواجب اعتمادها، وعن المزالق وحتى عن الأخطار التي تجذبنا ـ قهرياً وبغير إرادة أي إرغامياً ـ إلى إلقاء النفس فيها؟

سيرة ابن رشد، بحسب ما وردت عند عبد الواحد المراكشي، وابن أبي أصيبعة[1]، كتبها مريدوه. نقلوا قسماً منها عنه مباشرة؛ والأخبار الأكثر كانت من «بنات عقلهم» (بحسب التعبير الطريف القديم). وفي كل من القسمَيْن، بحسب تشخيصي، شوَّهوا الواقعي مَرّتيْن: عندما عبَّروا عنه، ثم عندما نُقِل عنهم أي عند مَن رواه؛ بل ومرة ثالثة حينما كتبوه وأعادوا تفسيره[2].

4 ـ رواة الأخبار غير نقديين ومحكومون بالذاتاني والمسبق اللاواعي:

على سبيل الشاهد، يروي أبو بكر بنُدود بن يحي القرطبي (تلميذ ابن رشد) ما سمعه من أبي الوليد يقول غير مرة: «لما دخلتُ على أمير المؤمنين أبي يعقوب...». فهنا «يسرد» لنا التلميذ ما سمعه من ابن رشد عن ما جرى في أول لقاء بين الأخير والخليفة أبي يعقوب، في حضور ابن طفيل. انتهى اللقاء بعد موقفٍ حَرج ـ كما سنرى أدناه ـ بقول التلميذ (بندود): أثنى الخليفة على أبي الوليد، ومَدَح أبو الوليد الخليفة...؛ لقد أبدى التلميذ كلاً منهما غزير المعرفة، مُكَملَناً مفضَلَنا. وكذلك فعل عندما روى خبر

---

(1) لا: عيون الأنباء في طبقات الأطباء [= عيون (!)]... قا: «المعجب» هنا و«عيون» هناك.

(2) وتبقى هذه الطريقة التقريظية اللانقدية، عند كل منهما، بارزة عبر سيرة ابن رشدٍ انطلاقاً من هذه البداية الانطلاقية حتى نهاية الرحلة.

استاذه مع ابن طفيل اللذَيْن اتفقا على تسلّم وتسليم «رسالة الفلسفة». ومجريات النكبة، هي بدورها أيضاً، مرويةٌ عن ابن عربي الذي شهد نقل رفات الفيلسوف من مراكش إلى قرطبة (مسقط رأسه، وموئل أسرته، وحيث روضة آبائه).

يكشفُ رواةُ سيرة ابن رشد، وبالأخصّ ذلك التلميذ، بندود بن يحي الوارد أعلاه، عن كونهم محكومين بالطرائق والقوالب المعرفية عينها التي أنتج بحسبها وتبعاً لها كُتّاب الطبقات. فهذا «علم» أو ميدان معرفي تأسس على جهاز واحد عام، ومنطقٍ مشترك متشابه، وبنيةٍ عميقة واحدة متحكّمة. في كلماتٍ أخرى، كان «عِلم الطبقات»، في الفكر العربي الإسلامي، ذا مناهج واحدة محدودة محدَّدة أو مسبقة وبنيوية. لقد كان الكاتب يتحرك ضمن هيكل أو بنية مقفَلةٍ مقفِلة، وذات عناوين جاهزة ثابتة مدارها هو: حياة «البطل»، نشاطاته، فضائله، تلاميذه، أساتذته، تفوّقه الخُلُقي والمناقبي، اهتداؤه أو نقطة التحول الكبير في حياته. وبسبب تلك القواعد، أو البنى أو الآلات المنتِجة، كان دور التاريخي والواقعي يُغيَّب أو يضعُف، يُهمَّش أو يهزُل. كانت الحقائق والواقعات تُطمَر حيةً فعّالة ضمن شبكةٍ صلبة، وفي ثنايا المتخيَّل والرمزي أي النفسي والغوري، اللاواعي وغير الإرادي، المسبَق واللاتاريخي.

الجلسة الثانية

1 ـ القراءة «العيادية» والقراءة المتحرِّية المستنطِقة المقلِقة للنص:

لم يَدَع النظر إلاّ ليلة وفاة أبيه، فقد «حُكِيَ عنه أنّه لم يَدَع النظر، ولا القراءة، منذ عقل؛ إلا ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه على أهله»[1]. ربما يكون ذلك «التوصيف» بلاغياً، أو كلاماً مقصوده التقريظ، وإظهار محبة؛ أو استعارياً، «لفظياً» إنشائياً... غير أنّ النظر التشكيكي، وحتى القليلِ الارتفاع، قد يهتّم بالمكنون المخبوء في قاع ذلك التوصيف؛ أو بما قد يُظنّ أنه مطمور وغير متمايز، أو قَسْري. ومع أنّنا سنعود، أدناه، إلى النظر مجدَّداً في هذا النص «السّردي»، فمن السديد أن نحوِّله إلى سؤالٍ نطرحه على أيّ زوجة، أو طبيبٍ نفسي، أو محلِّل نفسي... قد لا يكون صعباً الجواب السريع بأنّ مثل تلك «الحالة» غير سوية. **فهنا حالةٌ عُصابية، أو أزمة علائقية، وانجراح، أو صدمة**... وليس يكون **الاكتئاب**، أو الخَوَر النفسي، بعيداً عن أن يكون السمة الأبرز للشخصية؛ أي لنقص توافقها. وكذلك فالكلام، من جهةٍ أخرى، عن هرب **إلى ابهاظ النفس بالعمل** أو الغرق في الكتاب والكتابة، كلامٌ قد لا يخلو من الدقة (را: عُصاب الهارب إلى نسيان مشكلاته بواسطة الإكثار من الهموم والأعمال والانشغالات...).

2 ـ التواضع في شخصية ابن رشد سِمةٌ ملحوظةٌ في وعيه وسلوكاته

أفكاره وممارساته هي فعله وقوله:

«ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً. وكان ـ على شرفه ـ **أشدّ الناس تواضعاً؛ وأخفضهم جناحاً**»[2]. لقد كنتُ دائماً، ربما عن غير حقّ، قليل الثقة بالمتواضعين،

---

(1) منقولة من «الديباج»؛ أوردها ناشر «بداية المجتهد...»، ج 2، ص 357.

(2) نَصّ منقول من «الديباج»، أورده ناشر كتاب ابن رشد، بداية المجتهد...، ج 2، ص 357.

أو قليل التصديق ببراءة ومجانية تلك السِّمة في الشخصية. لا أريد أن أقفز إلى اتِّهام الصابر هنا بأنّه منجرح، أو محكوم في اللاوعي بعكس ما يُظهِر أو ما يريد أنْ يَظْهر (را: رخاوة القول بمشاعر النقص، وبالتعويض). إنّ ابن رشد كان متواضعاً لأنّه **رجلٌ عظيم**، ثم لأنّ مؤرِّخيه اتفقوا على ذلك التشخيص[1]؛ ثم لأنّ ملذّاته وسعادته لم تكن، بحسب اجتهادي[2]، اجتماعية، أو حسية (جسدية)، أو عابرة أو سياسية.

أخيراً، أنا أَتّفق مع القسم الأول، من ذلك النصّ، حيث نقرأ: «لم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً، وعِلماً، وفضلاً». لقد غطّى على سابقيه في الأندلس؛ ولا أظنُّ أنّي بالغتُ، أو أَفْرطتُ، إذْ قلتُ: إنّ ابن رشد بقي حتى في أوروبا قروناً مديدة أهمّ من أرسطو، ومعتبَراً بمثابة المثِّل للعقلانية أو الفلسفة، وما هو إنسانوي، وشمولاني، وواقعاني، و«علماني» أو رمزٌ للفصل بين الدين والدولة.

3 ـ الحياء والخوف تعبيرٌ عن شخصيةٍ ارتباكية وحذرة ثم وجِلة أو هلعية:

يقول أبو بكر بُنْدود إنّه سمع أبا الوليد «يقول غير مرّة: لما دخلتُ على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما...».

في ذلك اللقاء سأله أبو يعقوب عن السماء... أقديمة هي أم حادثة؟ وكان ردّ فعل ابن رشد بحسب ما روى هو نفسه لتلميذه بندود: «فأدركني **الحياء والخوف**»؛ فأخذتُ أتعلّل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة... ففهم أمير المؤمنين منّي **الرّوعَ والحياء**... ولم يزل يبسطني حتى تكلمتُ، فعرف ما عندي من ذلك... أمر لي بمال وخلعةٍ سنيّة ومركب»[3].

---

(1) فعدا السلوك «الملفِت» الذي أظهره، في بلاط الخليفة، بتخطّي الحاضرين، وحتى الهنتاني (كما سنرى)، لم يبدِ ابن رشد ما يُلمح إلى أنّه لم يكن شديد التواضع وخفيض الجناح.

(2) را: أدناه، أولوية الفرح الفكريِّ واللذةِ الاعتبارية عند ابن رشد.

(3) المراكشي، المعجِب في أخبار المغرب (نشرة سعيد العريان، القاهرة)، صص 242 ـ 243. كان صاحب «المعجِب...» شديد الاعجاب بابن رشد، ويقول إنّه جمع أخباراً معجِبة. وضع كتابه في سنة 621 (المعجب، ص 305)؛ ولعلّ الأمانة، بل الدقة، فيه، ليست معجِبة. عن أهم الحوادث التي يقدِّمها عن ابن رشد، را: م.ع.، صص 242 ـ 243؛ و 305 ـ 307.

تظهر هنا الشخصية **خجولة**؛ فهي أُصيبت بالخوف، متردِّدة بل حذرة.

واحتاجت إلى تهدئة أبوية أو رعايةٍ و «دفقةِ» حنانٍ مفقود كي تستطيع أن تعود إلى الوضعية السويّة، والشعور بالأمان، ومن ثم إلى الكلام المتدفِّق الصريح. وإذن، لعلّنا حيال حالة حرمان عاطفي، أو حالةِ قسوة الأب وخوف الطفل من الأب القامع المستبد.

4 ـ ابن طفيل هو الراغب وقبل الخليفة نفسه

إعجاب الرّاوي بحادثة لقاء الفيلسوفَيْن مع الخليفة:

يروي تلميذه المتقدّم الذِّكر، عنه، قال: «... سمعتُ اليوم أمير المؤمنين يتشكّى من قلق عبارة أرسطو طاليس...». في هذه الجلسة الثانية، أو المقابلة الأخرى، تعهّد ابن رشد لابن طفيل بأن يلخّص ما لَخَّص ـ فيما بعد ـ من كتب أرسطو[1].

هذا القول ـ العهد هل يمكن أن يكون قد جرى فعلاً نزولاً عند رغبة الخليفة أبي يعقوب ، أم أنّ ابن رشد قد ابتدعه أو أضفاه عليه أو تخيل وتذّرع به دفاعاً عن عمله، وتغطية وتنكّراً للواقع؟ إنّنا نرى هنا الأمْرَيْن داخل الصورة الواحدة عينها.

5 ـ ابن طفيل أو الشخصية الانبساطية وابن رشد

العلائقية بين السلطة والمعرفة داخل متلازمة:

الفرق بين ابن طفيل وابن رشد في السِّمات الشخصية هو الفرق في علائقية كل منهما بالخليفة أبي يعقوب. فبحسب أخباريات عبد الواحد «كان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به والحبّ له؛ بلغني أنّه كان يقيم في القصر عنده أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر؛ وكان أبو بكر هذا [= ابن طفيل] أحدَ حسنات الدهر في ذاته وأدواته»[2].

وقدَّم ابن طفيل، مثلما مرّ، ابن رشد إلى الأمير؛ في المرة الأولى[3] . وابن طفيل رأينا

---

(1) المراكشي، م.ع.، ص 243.

(2) م.ع.، ص 240.

(3) كان ابن طفيل يجلب إلى ابن يعقوب العلماء من كافة الأقطار...، ويحضّه على إكرامهم (م.ع.، ص 242).

أنه هو الذي دفع ابن رشد إلى تحقيق رغبة الأمير بتحقيق شرح لأرسطو يجلو الغموض. المراد هو أنّ ابن طفيل كان على علاقة جيدة مع الأمير؛ في حين أنّ الأمر لم يكن دائماً وفي مطلق الأحوال حسناً بين هذا الأخير وابن رشد. ألا يعود السبب إلى **عامل كامنٍ ماثلٍ في شخصية ابن رشد أي في خصائصه النفسية وطباعه وتواصليته**؟ لعلّي إذْ أرى ذلكَ التفسير للنقص في التكيّف، بين ابن رشد والحاكم، لا أكون قد وقعتُ في تسرّع، أو في إرادة الاصرار على رأيٍ في أنّ سلوكات ابن رشد تميَّزت بالصرامة والتصلّب، أو في اختيار نفسه كمعيار العلائقية لتعيين نمط الشخصية المثالية عند الخليفة كما عند الفيلسوف، ولتعيين الما يجب في السلطة كما في المعرفة داخل المتلازمة الواحدة.

6 ـ جَرْح ابن رشد لنرجسية الخليفة المَلَكية عَبْر «ملك البربر» ثم عَبْر «ملك البرَّيْن» دليل آخر على مستوى وطبيعة السمة العلائقية في الشخصية:

يقدم كتاب عبد الواحد المراكشي، الذي ما زلنا نعتمده هنا بمفرده، ما يكفي من الوضوح الذي بموجبه يحق لنا، في كل علائقية بين الخليفة وابن رشد، تأكيد من هو الخليفة المقصود أبو يعقوب يوسف، أو أبو يوسف يعقوب.

لا يُخبر عبد الواحد أنّ الخليفة أبا يوسف الذي مَرّ، في الفقرة أعلاه، قد عاتب ابن رشد على كلمته «**ملك البربر**»، ولا يُخْبر أنّ ابن رشد قد اعتذر أو برّر كلمته تلك التي، بحسب قول عبد الواحد، كانت «مِمّا أحنقهم[1] عليه، غير أنّهم لم يُظهروا ذلك...؛ واستمر الأمر على ذلك إلى أن استحكم ما في النفوس».

لماذا سكت ابن رشد عن الاعتذار، أو عن التبرير؟ ربّما فعل ذلك؛ وسكت عن القضية عبد الواحد. هل أنّ القضية هنا عفوية، أو لأنّ عبد الواحد يلخِّص؟ الصمت لغةً!

وفي جميع الأحوال، إنّ سكوت ابن رشد عن تلك «الغفلة»[2] تعبّر إمّا عن إرادةٍ

---

(1) م.ع.، ص 306.

(2) يقول المراكشي [= عبد الواحد]: «...فإنّها كانت من أبي الوليد غفلة» (ص 306). وهي قد تُقرأ بمثابة فعلٍ ناقص، زللي، أي هفوة لسان (زلّة لفظية). وقد التقطنا، في هذه الدراسة/ التحليل، عدّة هفوات عند ا.ر. اعتبرناها باباً إلى خاصّيةٍ في الشخصية، أو دليل اضطرابٍ ما.

وتصميم؛ وإمّا لسبب مَرّ أعلاه نَبَع من **السِّمة العلائقية المميِّزة لشخصية** ابن رشد الذي رآه عبد الواحد، في تلك القضية على الأقل أي في قضية الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خَدَمَةُ الملوكِ ومُتحيِّلو الكتّاب من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطُّرُق» (م.ع.، ص 305).

7 ـ جَرحُ النرجسية الدينية (الاعتقادية) للخليفة ذريعة أو مختلَقة وحقيقية أم وهمية:

رأينا عدم غسْل ابن رشد هفوته، أو ما جانس ذلك من تسميات لتلك الغلطة، التي خدشت الكرامة أو الاعتبار الذاتي في شخصية الخليفة المعطي والحامي المستبّد.

وبقيت هذه الحادثة، في لا وعي الخليفة وذاكرته؛ ولربّما ـ بحسب افتراضاتنا التي ربما أضحت كثيرة ـ في ذاكرة أعوان الخليفة أو السّعاةِ وانتظارهم الفرصة السانحة للانتقام.

نعود إلى نصّ عبد الواحد المؤرِّخ للسيرة الرشدية، إلى حيث يقول: «ثم إنّ قوماً مِّمن يناوئه... سعوا به عند أبي يوسف؛ ووجدوا إلى ذلك طريقاً...». فهُم أوقفوا أبا يوسف على تلخيصٍ لأبن رشد وجدوا فيه بخطه: «... فقد ظَهَر أنّ **الزُّهرة أحدُ الآلهة**» (م.ع، ص 306). وفي مجلس عام سأله الخليفة: «أَخَطُّك هذا؟ فأنكر». ولعن الخليفةُ كاتب الخط، «وأمر الحاضرين بلعنه: ثم أمر باخراجه على حال سيئةٍ وإبعاده وابعاد من يتكلّم في شيء من هذه العلوم» (يلاحَظ، هنا، أنّ الحِدّة حكمت الجلسة؛ وليس الحوار والتفاهم).

أن يكتب ابن رشد «الزهرة أحد الآلهة»، أمرٌ ممكِن ما دام الكلام كان قد مرّ في سياقِ كتابٍ هو تلخيصٌ من تلاخيص كتب الفلاسفة الوثنيين.

لكنْ ! لماذا اكتفى ابن رشد بالانكار، ولعله كان يستطيع الإقناع؟ أكان يخاف أو يخجل، يُرهَق أو يُعاند؟ ولماذا كان حادّاً قاطعاً، بلا مرونةٍ نفتقدها أيضاً في مواقفه وعلائقيته؟

8 ـ محنة ابن رشد الكبرى سببها الخفيّ السمة العلائقية في شخصيته:

نالت ابن رشد «محنة شديدة...؛ فأمّا سببها الخفيّ وهو أكبر أسبابها»، فهو عبارة

وردت عند ذكر الزّرافة في شرح كتاب الحيوان لأرسطو؛ وقد هذّب ابن رشد ذلك الكتاب، وبسط أغراضه، وزاد فيه.... لقد قال ابن رشد هناك: «وقد رأيتُها عند ملك البربر» (را: أعلاه، الفقرة 6).

في هذا الصدد يرى عبد الواحد المراكشي، وسوف يوافقه على ذلك الدارسون لذلك الموضوع، أنّ فيلسوفنا الكبير كان هنا، كما سبق أعلاه، «غير ملتفتٍ إلى ما يتعاطاه خَدَمةُ الملوك... من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرائق..؛ وفي الجملة فإنّها كانت من أبي الوليد غفلة».

وبنقل هذه الخاصية في شخصية ابن رشد، إلى فضاء **التشخيص العيادي**، أضحى مفتوحاً أمامنا القول أو التعبير المعاصر الذي مفاده أنّ **الأنا الاجتماعية** من الشخصية ضعيفة، غير كافية النمو، أو دون مستوى الأنا الفكرية الذهنية نضجاً، ومرونة، وسهولةَ تكيّفٍ (طلاوة، كفاءة، قدرة...). وفي تعبيرةٍ أخرى، ابن رشد لم يكن منيعاً من حيث الأنا أو الشخصية، التجربة أو الأقوال النفسية، وفي وظائفه العملية كما في وسطه السياسي.

وبايجازٍ مكرَّر، من الجائز الافتراض هنا، وليس التأكيد حتى ولا التغليب، أنّ الشخصية مصابة **بفقدان المرونة أو بالتصَلّب في العلائقية** (وهذه سِمة ربّما كنّا نراها تتكرر في كل مقابلة كانت تجري بين ابن رشد والخليفة). وفي جميع الأحوال، فأنا لا أُنكر تفوّق ابن رشد ـ على صعيد الفكر والفلسفة وحاصل الذكاء (عمر عقلي مرتفع جداً) ـ إنْ حَوّرتُ في قول صاحب «المعجِب» بحيث أنّ جملته «كانت من أبي الوليد غفلة» تغدو: «كانت في أبي الوليد غفلة»[1]. وقد لا تعني «الغفلة»، في الشخصية، أكثر مما تعنيه «طيبة القلب»؛ أي لا تعني انخفاضاً في المقدرات العقلية والمهارات المنطقية.

(1) لمرةٍ أخرى، وسوف تتكرّر أيضاً، تُلاحَظ كثرة هفوات القلم وزلات اللسان والأفعال الناقصة اللاواعية في تصرّفات ابن رشد (للشاهد، قا: تخطيه ـ في مجلس الخليفة ـ للهنتاني، ذلك القائد الحفصي وصاحب عبد المؤمن).

9 ـ **إحراق كتب الفلسفة من قِبَل الخليفة تغطيةٌ بل فعلٌ مُخْلِص**

تحسّرُ الراوي على الفلسفة وتعاطفه معها امتزاجٌ بين المؤرِّخ والمفكر:

لم يكتفِ الخليفة، بحسب السيرة لكاتبها عبد الواحد، بلعن ابن رشد، وإخراجه على حال سيئة، وإبعاده. فقد عمّم ذلك الغضبَ أو النكبة، إذْ أمر أيضاً بإبعاد من يتكلم بالفلسفة، وباحراق كتبها كلها («إلاّ ما كان من الطب والحساب و...»). وانتشرت كتب الخليفة، الآمرة بذلك، «في سائر البلاد وعُمِل بمقتضاها (المراكشي، 306).

كانت عبارة «**ملك البربر**» هي السبب الخَفّي والأكبر، بحسب عبد الواحد، لما أصاب ابن رشد من «محنة شديدة». لكن ذلك السبب، الخفيّ والأكبر، لم يكن المباشر. إذْ كان الخليفة يكتم حنقه. هذا، «إلى أن استحكم ما في النفوس؛ ثم إنّ قوماً ممن يناوئه من أهل قرطبة... سعوا به عند أبي يوسف...»؛ ثم، وكما مَرّ، جرت حادثة اللعن والطرد. وحلّت المحنة.

تُستشَفّ من «**الرواية**» عواطف «**الناقل**» الايجابية حيال الفلسفة، ويتسرّب تعاطفه المغموسُ بالحماس مع الفكر أو الثقافة، مع ابن رشد. وتَنضح مشاعر ايجابية عديدة أخرى، تجاه السلطانِ والسياسة. لكأنّ الفكر والسياسة أو الدين يتخاصمان رَيْثماويا؛ بغير انفصالٍ يستمر. ولكأنّ المؤرخَ كان يعرف عن المحنة الرشدية أكثر مما يُسمح له بأن ينتقد ابنٍ رشد أو الخليفة.

10 ـ **محو النكبة ثم غسلُها واستعادة ابن رشد إلى فِردوس السلطة:**

ولما رجع الخليفة إلى مراكش نزع عن ذلك كله، وجنح إلى تعلّم الفلسفة، وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للاحسان إليه والعفو عنه. «فحضر أبو الوليد إلى مراكش، فمرض بها مرضهالذي مات منه» (594). ثم توفّى أبو يوسف في 595 (المراكشي، صص 306 ـ 307).

ذاك! هل هو أبو يوسف نفسه الذي استدعاه؟ قد لا يكفي النّص لتأكيد ذلك، ولا لنفيه. يقول النص بوضوح إنّ أبا يوسف مات بعد ابن رشد؛ لكنه لا يقول بوضوح إنّ أبا يوسف هو الذي «أرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للاحسان إليه والعفو عنه». وليس اهتمامنا بهذه النقطة من الأنا أو الشخصية، والتجربةِ أو أحوال النفس، عند ابن رشد الناجح جداً من حيث القول الفلسفي، في دنيا العقل، اهتماماً هو بلا مردودية، بغير نفعٍ!

الجلسة الثالثة

1 ـ ارتياد «حقائق» مترازحة قائمة في خارج العقل والوعي والتعبير الصريح:

ربما تكون التحادثات مع ابن رشد ـ عَبْر سيرته الذاتية ـ وتماماً كما التداعيات الحرّة والتداعيات المستحَثّة، وكما تأويل أقواله وافعاله الزَّللية (= الناقصة، الفاشلة)، قادرةً كلها على إيصالنا إلى المدلولات اللاواعية، أو إلى المطمور والمتوتّر الهاجع داخل الشخصية. وكحالةٍ ممثِّلة سبق ادراكُها ثم تحليلها، أعلاه، نعود إلى تعبيرةٍ أدركناها بمثابة زلةٍ لسانية أو هفوةٍ كلامية خلاصتها قوله إنّه لم يَدَع النظر ولا القراءة منذ عقلٍ إلا ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه على أهله... ومَرّ أيضاً أنّ هذا القول ليس سلوكاً أو قولاً اعتيادياً بلا معنى مطمور؛ فليس هو بريئاً، ولا هو شفّاف أي بلا أغوارٍ وطيّات (را: خطابه وشخصيته في دنيا المرأة والجنس والأنوثة).

ثم نَسْتدعي، للتحليل والتأويل بعد الفهم، سلوكاً أو موقفاً بل حالةً نفسية داخل الأنا الرّشدية، داخل الشخصية. تلك هي تشخيص توترٍ قلَقيّ، وموقفٍ اضطرابي: لقد كان ابن رشد يُفتي بالقتل؛ لكنه كان «يتحرّج»؛ كان يصاب بموجةٍ هلعية، بخوفٍ وأزمة.

كما أضع أمام الوعي الاستكشافي التحليليِّ العودةَ إلى سلوكاتٍ أوصافُها أنَّ ابن رشد كان قليل الكلام، عفيفاً، مخلصاً في العمل لمصلحة الناس، غير مهتم بمصالحه الشخصية (أيضاً، قا: رثاثة ثيابه، رفضُه لكل لذةٍ جسدية؛ تقشّفه، انكفاؤه على نفسه...). لا أريد الآن أنْ أَعْرض ربطي بين الفقرات 1 و 2 و 3 (أعلاه)؛ أترك للايحاء، وحتى للاختمار، دوراً وموقعاً... ولماذا هذه الكثرة من الزَّلليات؟ لا نُسرع في الجواب؛ إنّنا نتساءل! والسؤالُ فلسفة وليس فقط موقفاً أو تجربةً.

2 ـ تكامل غير متواضع مع ابن زُهر معناه إكمال الكليّات بالممارسات ثم رغبةٌ رشدية نرجسية هاجعة:

يبدأ ابن أبي أُصيبعة ترجمته لابن رشد، بعد سطرين أو ثلاثة من الاشادة والتقريظ

(مشهور بالفضل، أوحد في علم الفقه والخلاف)، بالكلام على كتاب «الكُلّيات». لقد ألّف ابن رشد «كتابه هذا في الأمور الكلية»، ثم قصد من ابن زهر أن يؤلِّف كتاباً في الأمور الجزئية لتكون جملة كتابيهما ككتابٍ كاملٍ في صناعة الطبّ»[1].

لقد عامل ابن رُشد صديقه كواحدٍ من «أصحاب الكنانيش»، أي الذين يؤلِّفون في الأمور الجزئية، والذين هم أصحاب «القول في شفاء عَرَضٍ عَرَضَ من الأعضاء الداخلة على عضوٍ عضوٍ من الأعضاء». **فهل كان ذلك التعامل مع أبي مروان بن زهر**[2] **بريئاً ومجانياً؛ صريحاً وشفافاً أَمْ أنّ ابن رشد كان استعلائياً، استغلالياً، ملتوياً، مقنّعاً، زللياً؟** قد نصدِّق الرّجل؛ وأنا قد أُشكِّك في نواياه حيال ابن زهر. وهذا كله، برغم أنّي أظنُّ أنّ اهتمام ابن زهر بالأمور الكلية مفعم هو أيضاً بالدلالات المطمورة؛ أو اللاامتمايزة عند ابن رشد نفسه. فذلك الاهتمام، بحسب تحليلاتي، أداة تكشف لنا مطموراتٍ نفسية وكذلك تفضيلاتٍ عند ابن رشد للأقاويل الكلّية، وانصرافه عن الأمور الجزئية، في كل مجالات المعرفة والحياة أو السلوك والتعاملية والنظر... وتلك الأداة، أو النور على الطرائق المفضَّلة، تستطيع أن تُدخلنا إلى نظريات ابن رشد في العلم الإلهي[3]، وفي موازين العمل؛ وفي القيمة، والتأويل، والانسان، والمعرفة[4].

2 ـ سمات أخرى طابعة للسلوك ومُدخِلة إلى الشخصية والوعي والخطاب

رثاثة الثياب والابتعاد عن مجالس الأنس والغرق في الانطوائية والعمل الكتابي:

يقول ابن أبي أصيبعة: «حدّثني القاضي أبو مروان الباجي، قال: كان ... ابن رشد رثّ البزة»[5].

---

(1) ابن أبي أصيبعة، طبقات (بيروت، دار مكتبة الحياة، 1965)، صص 530 ـ 531.

(2) عنه، را: م.ع.، صص 519 ـ 521.

(3) من تفضيل ابن رشد للكلّيات لعلّي أستطيع الاستنتاج أنّه يقول بأن الكلّيات هي، في كل حقل، الأهمّ والأُولى. فالله، إذن، يَعْلم الأمور الكلّية وليس الأمور الجزئية (را: أدناه).

(4) را: أدناه، السّمات الانسانوية في فلسفة ابن رشد المفسِّرةِ للحقيقة بالنافع والناجح والمتواتر.

(5) ابن أبي أصيبعة، ص 531.

ما معنى أن يكون الموظَّف الكبير، الشخصُ الغنيّ أو المتميِّز اجتماعياً، قليل الاعتناء بهندامه وزيّه؟ ما دُمنا نرى أنّ الزّيّ رسالة، وتعبير عن الشخصية، وعن الموقعِ الاجتماعي الذي تحتلّه، فإنّه قد يكون جائزاً الانتقال من الزي الخارجي إلى بعض الصفات في الشخصية، أي إلى خصائص وسِماتٍ مميِّزة. وتميُّز ابن رشد بأنه كان «رثّ الثياب» مفاده أنّه كان شخصاً لا يقيم كبير اعتبارٍ لرأي الناس فيه؛ وقليل الاعتناء بمظهره الخارجي، انطوائياً على ذاته غير خاضع أو محكوم بالمظاهر والبذخ. وقد يعني ذلك أيضاً، ولا سيما إنْ وجدْنا عوامل أو مؤشراتٍ أخرى داعمة، طيبةَ قلب، وبراءةً قد لا تخلو من تصلّب، أو اعتدادٍ بالذات مَرَضيٍّ، أو اضطرابٍ ما.

وتتأيّد هذه السمات في شخصية ابن رشد بسمةٍ أخرى عبّر النّصُّ عنها بقوله: كان أبو الوليد منصرفاً عن مجالس الأنس والطرب. ويعني هذا، في التوصيف الخارجي للشخصية، أنّنا قد نستطيع تصنيفها ضمن النمط الانطوائي. فهنا ينكفىء الانسان على ذاته، ويتميّز بالرضى عن الذات والانشغال بأمور الفكر، والمشاغل الخاصة، والانصرافِ عن الآخرين، أو الانسحابِ النسبي من الاجتماعي، وهُزال الانتماءات والتواصلية، والرفض للوظيفة أو للوسط وحتى للذات عينها.

3 ـ ابن رشد يُغلِّب الفكري والنظري والتأمّلي على الجسدي والعملي والاجتماعي:

ينمّ ما يورده ابن أبي أصيبعة عن أنّ ابن رشد مفكِّر، فقيه، متميِّز في كُلّيات علم الطب، حسن الرأي، ذكيّ، قوي النفس... وكان «مكيناً عند المنصور، وجيهاً في دولته. وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً». ومعنى ذلك أنّنا، في فضاء فيلسوف همُّه النظرانيةُ وليس الفقه؛ أي العقلانية والعلمانية وليس السياسة اليومية أو الإدارة. ومفاد هذا أنّه كان منيعاً مقتدراً من حيث العقل والعِلم والفلسفة؛ ولم يكن على المستوى عينه من حيث الأنا والتجربة، الشخصية أو الأحوال النفسية والفعل.

4 ـ صفات مَنْسيةٍ تكشفها شهوةُ أكلِ قطاً وفراخ حمام مسلوقة:

في عام 591هـ، ولمّا كان المنصور متوجّهاً إلى غزو أَلْفُنْس، «حضر عنده» ابن رشد. احترم المنصور كثيراً أبا الوليد...، وأقبل عليه... ولما خرج الفيلسوف ومعه «جماعة

الطلبة، وكثير من أنصاره ينتظرونه، فهنؤوه بمنزلته عند المنصور...». وردّ الفيلسوف على هؤلاء: «إنّ أمير المؤمنين قد قَرّبني إلى أكثر مِمّا كنت أؤمّله فيه، أو يصل رجائي إليه؛ وكان جماعة من أعدائه قد شيّعوا بأنّ أمير المؤمنين قد أمر بقتله. فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضي إلى بيته، ويقول لهم أن يصنعوا له قَطاً وفِراخ حمامٍ مسلوقة إلى متى يأتي إليهم، وإنّما كان غرضه بذلك تطييب قلوبهم بعافيته»[1].

إن افترضنا أنّ أعداء ابن رشد كانوا هم أعوان الملك ويعملون خفيةً وبالاتفاق مع المنصور ـ وهذا أمر ممكِن أو محتمل ـ لتوصّلنا إلى «رواية» جديدة مأساوية.

من جهة أخرى، يهمّنا في هذا النّص ما تكرر حدوثه بين المنصور وابن رشد. رأينا أنّه، في حالةٍ أو لقاء، كان يَدْخل الأخير مغتمّاً خائفاً، ويخرج مكرَّماً معزَّزاً. بعد ذلك، نتساءل ماذا تعني رغبة ابن رشد في أكل «**قطاً وفِراخ حمام مسلوقة**»؟ هل كانت تلك «الأكلة» طعاماً مفضّلاً، أو الأشهى، أو الألذّ، عند الناسِ في ذلك الزمان؟ هنا معلومة جميلة عن أهلنا القدامى؛ وهنا عادة مألوفة في الأوساط الشعبية يعبّرون بها عن الابتهاج والفرح العارم، واللذة الأكبر.

غير أنّ منهج كشف الرموز، أو فكّ الشيفرات المخبؤة في ثنايا الكلام الفولكلوري (را: التعابير الشعبية المنَمَّطة، الشديدة العمومية)، يدفع الفكر هنا إلى إقلاق النّص والتنقيبِ فيه عن مدلولات مستورةٍ ثمينة أو بَخْسة. يبدو أنّ أفضل هدية يقدّمها ابن رشد لنفسه كانت تلك الأكلة الشهية المشتهاة، والمخفِّفة لقلقه ومخاوفه، والداعمة لفرحه بالنجاة، وبرضى المنصور بعد خوفٍ من القتل، أو من بطش هذا الأخير وغضبه. لكن هل لتلك الرسالة، الواضحةِ المعنى والصريحة الإبلاغ، معنى آخر وهو مدفون محجوب[2]؟

---

(1) ابن ابي أصيبعة، م.ع.، ص 531.

(2) قا: الدفين أو اللاواعي والمَنْسي في الأُسْرودة عن أنّ ا.ر. لم يترك العمل الفكريَّ إلاّ ليلة زفافه، وليلة مات فيها والده؛ را: إغراق النفس في العمل، العلاج الانشغالي ملحوظاً في الشَّخصية القلِقة.

سنرى أنّ الأكل رمزٌ شعبي للجنس. وتعبيرةُ ابن رشد هذه تعبيرٌ مشترك عن الظاهرتَيْن معاً؛ وهما تتبادلان المعنى والوظيفة على صعيد المتخيَّل والاناسي كما الغوري. وقد لعب تقليص التوتر، أو زيادة الفرح والنشوة بالخلاص من الموت، دور المفجِّر للرغبة المكبوتة. وسنعود إلى إعادة تحليل هذه الحالة، في الفصل الخاصّ بالمرأة والرموز الجنسية (أدناه، الفصل الرابع). أمّا الأهمّ الآن فقد غدا عودةً تكراريةً وظيفيةً لحالاتٍ نفسية داخل تجربة أو شخصيّة وعلائقية ابن رشد، ذلك العقل الكبير.

5 ـ أفعالٌ منقوصة أخرى وغير خاليةٍ من المدلولات المتضمَّنة والهاجعة:

قال القاضي أبو مروان: «وممّا كان في قلب المنصور من ابن رشد أنّه كان متى حضر مجلس المنصور، وتكلّم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول: تسمع يا أخي»[1].

أ/ أعلاه، اعتبرتُ هذا القول «هفوة» لسانٍ مكرَّرة معتادة عند ابن رشد. والحالُ هذا، يكون ابن رشد راغباً، في لا وعيه أو مكبوتاته، بأن يعتمد ذلك القول الذي قد يعني استخفافاً بالخليفة، أو عداءً له، أو نقصاً في الاحترام... كما أنّه قد يعني، من جهةٍ أخرى لصيقةٍ مُكاملة، أنّ ابن رشد يرى نفسه نِدّاً للخليفة، أو أكبر منه وأعرف... **فهل كان الفيلسوف نرجسياً وعدائياً؟** لقد اتفق الجميع، وأنا منهم، على تواضع مظهره. ولذلك يغدو السؤال من نمطٍ مختلِف هو: **هل كان الفيلسوف معادياً رافضاً للمنصور ومؤيِّداً لأخصامه** (را: فرضية أنّ ابن رشد كان مؤيِّداً لأبي يحي)؟

ب/ هل تلك الجملة التي كان يخاطِب بها المنصور، وهي خالية من اللياقات، كانت متعمَّدة؟ وفي معنى آخر، **هل** كان ابن رشد يتصرّف بتلك الطريقة غير المناسبة مع الملوك لأنّه كان، أصلاً وفعلاً، ذا طبيعة فجّة، ومحكوماً بالتعاملية المتصلِّبة والتكيّفاتِ ناقصةِ المرونة؟

ت/ هل كان في حالة اكتئاب أو أزمةٍ نفسية علائقية؟

---

(1) ابن أبي أصيبعة، 532.

ث/ هل ذلك السلوك الاستفزازي، اللامكترِث أو الإهمالي، بنيوي؟ أهو نتيجة طفولةٍ افترضناها كانت شديدة الضغوط على الولد كي يكون، عند أبيه وجده، وريثاً لهما فالحاً؟

ج/ غير أنّ الأهّم، في تحليلاتي هذه، هو أنّ جملة «تسمع يا أخي» وردت غير مشكَّلة[1]. هنا ألبث لحظة: كتبتُ الجملةُ على ثلاثين وُرَيقة وزّعناها طالبين تشكيلها. شخص واحد فقط شكَّلها بحيث قرأناها: تُسمَع (ضَمّ، فتسكين) يا أخي. وآخرون شكّلوها: (ضمّ الألف)... وأضاف آخرون كلمة ألف الاستفهام، فصارت: **أتَسْمَع يا أخي؟ وهل هي: تَسَمّع؟ أو تُسَمِّع!**

6 ـ «حديث الزرافة» أحدُ المولِّدات الموجبة للنقمة ومتعدِّدُ المستويات والقراءات تعبيرةٌ عن رفض للسلطة والخليفة:

نعود كي نقلّب، مرةً أخرى، ما كان في قلب المنصور من ابن رشد. فهذا «كان قد صنّف كتاباً في الحيوان، وذكر فيه أنواع الحيوان، ونَعَتَ كل واحدٍ منها. فلّما ذكر الزرافة، وصفها ثم قال: **وقد رأيتُ الزرافة عند ملك البربر، يعني المنصور. فلمّا بلغ ذلك المنصور صَعُب عليه...**»[2].

تكرَّر أعلاه أنّ النقمة والإبعاد تولّدا من استياء المنصور المستنكِر لوصفه بملك البربر، وهذا على الرغم من تشكيكاتٍ في نوايا ابن رشد فيما بعد رغبته في محاولته محو **«زلة القلم»** (؟)؛ أو رغبته في تقليص السلطة والتشكيكِ بشموليتها وحتى بشرعيتها ومن ثم، لرّبما أو لعلّ، تفضيل سلطة الأخ (أبي يحي) على أخيه القائم في السلطة (المنصور).

وحتى لا نقع في المبالغة والافتراضي، أو التخيّلي والتعسّفي، قد يكون التلخيص مُجزياً إنْ أعَدْنا قراءة النص مشدِّدين على وصفِ ابن رشد للزرافة في دار المنصور، وليس على وصف المنصور بأنّه ملك البربر وحدهم. هنا أسْتدعي للحضور والشهادة

---

(1) تَسَرّع أحدهم قائلاً: وردت الجملة «محرَّكة في كل المصادر والمراجع».

(2) ابن أبي أصيبعة، ص 532.

معلومةً قد تبدو قادمة من خارج الحلبة: في ميدان «التأثير العربي في القرن الثالث عشر»، وفي صدد الكلام عن فريدريك الثاني»، يرِد قولٌ مترجَمٌ هو: «أمّا حظيرة الامبراطور فقد تضمّنت ليس فقط الأسُود... والفيلة، بل أيضاً أول زرافة دخلت عالم البلاد المسيحية»[1]. ولم تكن الزرافة أوّل جديدٍ عربي إسلامي يدخل إلى تلك البلاد؛ فقد انتقل إليها أيضاً عالم ابن رشد كخطاب في العقل وفي أرسطو، في رفض السلطة والتشكيك بالحاكم وفي الدعوة إلى أن تقوم السياسة على الانفصال عن الدين والتأسّس على الفلسفة والعلم. فهل يكون «حديث الزرافة»، عند نهاية المطاف، مقصوداً متعمَّداً هدفه المبطَّن البعيد التشكيك في شرعية الحكم القائم، وفي رفض الاستبداد السياسي المستغِلّ للدين من أجل الاستمرار وتثبيت المشروعية؟ لقد كان رفض ابن رشد، نقدُه أو كرهه للخليفة الآنذاكي، رفضاً لاعتباره مَلِك الجميع أو خليفة الجميع ورغبةً واعية مسؤولةً تعتبره مجرّد ملكٍ على عائلةٍ أو جماعةٍ محصورة... وبذلك فالهفوة، هنا، تعبيرةٌ عن أمنيةٍ مكبوتة أو خائفة، عن معنىً مستور هو حقيقي ومرغوب.

(1) را: زيعور، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا...، ص 191.

الفصل الثاني

ابن رشد يَفْصل بين السلطة الخليفية والرُّتبةِ الفلسفية

(التجربةُ و «فصلُ المقال» في السلطة غير الشرعية ونقدِ السياسةِ غير الفلسفية)

الجلسة الأولى: تَعَقّباتٌ وارتيادُ مواقف داخل الشخصية وفي المقال

الجلسة الثانية: متكافئة السلطة الخليفية والرتبة الفلسفية



الجلسة الأولى

1 ـ اللقاء الأول بين ابن رشد وابن طفيل والخليفة تَمَسْرُحٌ للمشكلة والهدف والبطل تأويلٌ للتأرخة الذاتية والاناسية داخل موقف المأمون والموحِّدين حيال أرسطو

لعلّ الصياغة الأقرب إلى الدقة، لتلك «الرواية» [= الأسبوكة] أو الشهادة التي أوردها ابن أبي أصيبعة، تبدأ من الثقة بالمبدأ النفساني الذي يؤكِّد أننا حينما نروي ـ أو نعيد رواية ـ حادثةٍ جرت أمامنا، أو سمعناها، فإنّنا نشوِّه، ونُسقِط عليها من اللاواعيات، ونحذف ونُضيف، ونعدِّل فيها... (را: علم نفس الشهادة؛ الروائز الإضفائية الاسقاطية). وهكذا، «يروي» إبن أبي أصيبعة أنّ ابن طفيل قدّم ابن رشد للخليفة الذي كان يشكو من اضطرابٍ في **عبارة أرسطو**...؛ ومن هنا تَمَسْرُحُ الدعوةِ لانطلاق البطل، أو الاشارة إلى أنّه قد حان خروجه وإعلان «رسالته» أو بداية رحلته. بحسب تشخيصاتي، نحن هنا أمام مختلَقةٍ كبيرة، أو حلم، أو حالةٍ عيادية. هنا العُصابُ الهاجع والمستور، اللاواعي أو القسريُّ، هو المتحكّم. ما هو ظاهر وعلني، هنا، هو القليل الخفيف...؛ أي الذي لا يهمُّني كثيراً. المُراد هو، ودائماً انطلاقاً من المهنة المتحكّمة بي، أنّ تلك الحادثة، كحلُم المأمون ومقال الجاحظ، مصنوعة (منسوجة، موضوعة). كيف ولماذا؟: أ/ الخليفة هو الذي يطلب الاجتماع، وهو الذي يتكلّم في الفلسفة، وهو الذي يشكو من قلقٍ أمام أرسطو؛ ب/ انطلاقُ الرواية، الحكايةُ ـ اللقاءُ، أو الحلمُ الحضاري، من أرسطو والمأمون والخليفة الموحّدي. فهذا، في المغرب، هو الفاعل المحرّك، المتكلّم في الفلسفة، والمعتِق لهجوم البطل على الصعوبة الممثَّلة بأرسطو. فأرسطو، إذن، هو المقصود الأسنى عند المأمون والمترجمين ـ كبطلٍ مساعِد له ـ ثم عند الخليفة الموحِّديِّ والبطلِ المساعد ابن رشد. هنا يُنسَج حلمٌ يفتح المجال لدخول البطل اليوناني؛ وهناك، في المغرب «حكاية»

تُمَسرِح حضور البطل نفسه تكريماً واعتناء أو تجميلاً.

الحالتان، الحلم كما اللقاء المذكور، واضحا المعنى الواحد عينه. أين اللاواعي، أين القسري؟ أو: ما هو المطلوب من الرواية ـ الحُلم أن تقوله من حيث أنها تتمركز حول قطبَيْن: هما الخليفة ثم أرسطو. في المغرب، المأمون، وحلمه الحضاري عن أرسطو الحكيم المرتدي البياض، هو كلّ القضية. ومن جهةٍ ثانية، هل نتكلّم هنا عن حسد؟ عن تنافس؟ عن غسْلٍ ومحوٍ حيال تاريخ الدولة العباسية آنذاك؟ لقد أراد أبو يعقوب يوسف وبطله ابن رشد ومساعده ابن طفيل أن يخلخل حلمَ المأمون وهدفه، مسرحه وأبطاله ورسالته.

2 ـ المرأة والهوامات الجنسية عند ابن رشد:

لا نعثر في السيرة الخاصة بابن رشد على ما يُرشِد، أو يشير حتى بإلماح، إلى الرغبات الأرضية عنده؛ ولا سيما إلى ما هو منها متعلِّق بالزَّواجي أو بالمرأة. كما أنّ هذه الموضوعة (الثيمة) معروضة في كتبه الفقهية، بغير إظهار رأيٍ شخصي أو تقديم اجتهاد.

وهي معروضة أيضاً في «**جوامع سياسة أفلاطون**» حيث تختلط، بحسب ما ألتقِط، آراء قارىء النص وصاحبه[1]. إذْ يتّبع ابن رشد الشرح دريئةً لاظهار آراءٍ كانت مخبوءة مطمورةً في الفكر العربي الإسلامي تجاه المرأة. وتلك طريقة ربّما اتّبعها قبل ابن رشد فيلسوف من كوكبة مسكويه، هو العامري[2]. ولا أعتقد أنّ أفلاطون كان، في داخِل هذا الاتجاه الإسلامي المستور، أكثر من محفِّز أو محرِّض؛ أو الذي وفّر المناسبة وَالمَتاحة والتغطية كما التلطّي.

3 ـ رتبة السياسةِ كما الفلسفةِ في تصورات الخليفة وابن رشد

متلازمة الفكر الفلسفي مع السياسي.

حُبّ الفلسفة، في الفضاء العربي الإسلامي ومن ثم في الفكر اللاتيني الوسيطي،

---

(1) را: العُبيدي، صص 123 ـ 131؛ أيضاً: 140؛ 218 ـ 219.

(2) قا: العامري، السعادة والإسعاد، صص 370 ـ 376؛ أيضاً: ص 50. را: تحفّظُنا النقديّ حيال القراءة المتسرِّعة لنصّ يُظهِر العامري منتصراً للمرأة.

لم يكن يعني حب أرسطو وحده، أو أفلاطون وحده. كما أنّه لم يكن يعني أيضاً حُبّ كتاب واحد أو مقولة واحدة. فالفلسفة كانت كلاًّ، ونشاطاً للفكر الراقي أو انشغالاً عند فئة رفيعةٍ كان معظمها يعرف الطبّ وعلوم العصر ومعارفه. والفهمُ الصحيح للفلسفة يَخْرج عن كمّاشة إمّا أفلاطون وإمّا أرسطو؛ ولا يبدو لي دقيقاً مُجزياً القول إنّ ابن رشد كان **أرسطياً** أو **فيلسوفاً** وليس غير ذلك أو أكثر من ذلك، أو إنه كان **مجرّد فقيهٍ** منفتحٍ مَرِن أو ضد ذلك.

هذه القراءات المتشنجة القسريةُ لا تستطيع إلاّ أنْ تكون أُحادية. ولا تستطيع الخروجَ من أطروحاتها في نقد المخالفين أي في اتّهام القراءات الأخرى بأنها تلفيقانية، توفيقانية، تقطيعية، اصطفائية، إسقاطية. والأهمّ هو، بعد كلّ ذلك، التلازم والتفاعل بين المقامَيْن: الفلسفة والخلافة، الفيلسوف والسياسي.

4 ـ شخصية المنصور السياسية أو القطبِ النقيضِ لابن رشد الفيلسوف

صراع الجبّار مع اللامكافىء أو المستضعَف داخلَ السياسة كما في الفلسفة:

ليس صعباً استخلاصُ السمات الأساسية للشخصية العنيفة التشريدية الشديدة المِراس عند المنصور. فهو، في سبيل استلام الحكم ثم من أجل الاستمرار فيه، اعتمد **القتل والدهاء**: فتك بأقرب الناس إليه (إخوته، أعمامه؛ ولعلّه لم يكن بارّاً بأبيه إبان كان هذا المنصور ولياً للعهد)، ولم يغفر لهم أو لبعضهم رغبتهم في إبعاده أو في التخلّف أو التردد عن مبايعته...؛ وكان داهية يضع البطش جانباً حينما يرى إمكان الاستمالة أو قلة مردود القتل؛ فقد كان يعطي ويبذل المال أو يوظِّف ثقافته الفلسفية وحبّه للعلوم والفكر حينما يستلزم الأمرُ ذلك، أو حين تتحرك في الشخصية السياسية المستبدة الميولُ الوديعة (را: ظاهرة تكافؤ القيمة من حيث قطباها).

تتقاطع في المنصور الرأفة مع اللارأفة، التصفية الدموية (للأخوة والأعمام) مع التودّد وإظهار الحِلم، العنف والسّفك مع حبّ الأمور الفكرية، القوة والحكمة، المكافأة والمعاقبة، الرياء والنّفاق والعُجْب.

كلّ شيء مقبولٌ عند السياسيّ من أجل المحافظة على سلطته؛ فهذا يبدو خلدوني التفكير

والسلوكِ أو العلائقية والسياسة التدبيرية. لكنّ الفيلسوف يجب أن يكون فكرُه سلوكه، وأن يفصل بين الدهري واللاهوتي أو الفلسفي والدّيني، السياسيِّ والمقدسات.

5 ـ المنصور شخصيته تدميرية وسياسته عنيفة ظالمة

إحراق كتب المذهب المالكي ثم كُتب الفلسفة رفضاً للتعدد في السلطة وللاختلاف في الرأي:

كان المنصور يكره الفقهاء، وكانوا يكرهونه. فقد تابع سياسة أبيه (أبي يعقوب، يوسف) في الحذر من عِلم الفروع أي في خشية تعدد الآراء والاجتهادات داخل المذهب المالكي. ولا غَرْو، فقد تشدد المنصور في محاربة ذلك العلم، وأمر بإحراق كتب المذهب.

أ/ لماذا تشكّى المنصور من كثرة الآراء، أو لماذا رَفَضَ فقهاءَ المالكية الذين رآهم يوصِلون إلى التشتت؟ لقد قدَّم تفسيراً برَّرَ به ردَّ فعله العنيف (إحراق كُتب المذهب) مفاده الخوف على الدين من «عِلم الرأي». ذلك كان إمّا انتقاماً أو خشيةً من تهديد سلطته الشخصية؛ وإمّا لوجود كثرةٍ من أصحاب الرأي (الفقهاء) مالوا إلى أخيه.

ب/ أمّا إحراق كتب الفلسفة، وتهديده للفلاسفة وغضبه عليهم، فهو أيضاً ردُّ فعلٍ عنيفٍ على جماعةٍ منهم (ومنهم ابن رشد) هدّدتْ سلطته، أو تواطأت مع أخيه، واستنكرت الظلم والقتل، أو ابتعدت وانعزلت فأثارت الحذَر والخشية (را: المرور التعرّجيّ من الشخصية إلى المذهب ومن المذهب إلى الشخصية).

6 ـ سطحية تفسير النكبة بالعوامل الخارجية وحدها

قصور التفسير المستكفي بعوامل ذاتية في الرتبة الخليفية:

أ/ ورد أعلاه أنّي لا أعتقد بأنّ «**تلخيص السياسة**» كان العامل الحاسم أو الوحيد في نكبة ابن رشد وجماعة من الأعيان الآخرين (كَتَبة، مفكِّرين، فاضلين...)؛ فمن الصعب أو الظّنّ الموافقة على أنّ أبا يحي هو الذي أوصى بشرح ذلك الكتاب، وبمساعدة ابن رشد على فهم نصّ أفلاطون[1]. ولا نتقبّل بيسرٍ وثقة بليدةٍ القول بأنّ

---

(1) لكأنّ ابا يحي يُزايد، على المنصوري، في إظهار حبّ الفلسفة؛ بل وحتى في تقدير الموحّدين لها.

إهداء الكتاب مرفوعٌ ليس إلى المنصور نفسه، بل إلى أخيه أبي يحي. أمّا أصعب الأشياء على القبول فهي الظنّ بأنّ الانتقادات الواردة في النص الأفلاطوني الرشدي (تلخيص السياسة) هي سبب تلك النقمة على الفيلسوف وبضعةٍ من الأعيان معه؛ وعلى الفلسفة المعتبَرَةِ، في المنشور، مناقِضةً للشريعة أو مسانِدة للضلال وتفتيتِ الآراء.

ب/ ولا دقة في الإستنتاج أنَّ النكبة أملتها **الحاجة لتأليب الناس حول الخليفة**، وللتحميس من أجل إنجاح حملة الأرك، ولاستنهاض الهمم وتثمير المشاعر الدينية الجهادية.

ت/ هل يكون خوف الخليفة من طموح أبي يحي، أو من مكائد ذلك الأخ وتواطؤاته مع أهل الفضل، ومع أهل الفلسفة، ومع القضاة وغيرهم، خوفاً حتّم النقمة على ابن رشد المتّهم بالتواطؤ؟ لقد قتل الخليفة أخاه أبا يحي بعد أن اتضح لهذا الأخير أنّ الأخ متربّص به (را: مقتل المنصور لأخيه أبي يحي، في: الذيل والتكملة).

ت/ ومَرّ معنا، أعلاه، أنّ **نمط شخصية ابن رشد**، وأسلوبه «المتهوّر» في التعامل ثم فهمه للحياة، عامل لعب دوراً أساسياً في تغذية علائقية فاشلة مع الخليفة، ومن ثم في المجال السياسي والعمل من أجل الجماعة وفي القضاء. فقط ظهر ابن رشد، عن غير قصدٍ أو تعمّداً، في نظر الخليفة وبطانته وعند الوشاة والخصوم، ميّالاً إلى التشكيك في شرعية خلافة المنصور، وإلى التواطؤ مع أخيه أبي يحي، وإلى التعاون سِرّاً مع كثرةٍ من الأعيان والفقهاء المؤيِّدين لهذا الأخير أو المنتفِعين منه أو الناقمين على بطش المنصور بأقرب أقربائه.

ج/ المنصور استلم الحكم بالقوة؛ وبالرغم من تنور بعض مفكريه وإخوته وكثرةٍ من الفضلاء ولا سيما الفقهاء والأقارب، رأى أنّه محتاج إلى فيلسوف وإلى الفلسفة، ولا سيما إلى تأييد القضاة وبعض العصبيات والعائلات؛ فاقترح عليه ابن طفيل تثمير ابن رشد لذلك المشروع.

سرعان ما بدا ابن رشد مأزوماً، فظّ الطباع، أو غير قابل للتدجين؛ يخاف الله ولا ينسى اللاشرعي في حكم الخليفة المتعنّت.

7 ـ انتقادات ابن رشد للرتبة الخليفية تفكير فلسفي نقديّ أم كان موجَّهاً ضد خليفةٍ محدَّد حالة سابقة ملتبسة ومشابهة عند ابن سينا في «الحكمة العروضية»:

ربما يكون الباحث المعاصر عرضةً للوقوع في تضخيم تأثير كتاب «جوامع سياسة أفلاطون» من أجل تبرير الظن بأنّ «نكبة» ابن رشد أساسُها تعاطف هذا الأخير مع أبي يحي الطامع بعرش أخيه أو المستعجل لوفاة ذلك الأخ المُرعِب الانتقامي. ليس لكتابٍ أن يكون له ذلك التأثير، ويصعب أيضاً الظنّ بأنّ أبا يحي اختار بنفسه ذلك الكتاب ليكون أساساً أو أداة تساعد على تحقيق الانتصار على المنصور والنقل إلى بداية عهد أخيه أبي يحي. هنا نعود إلى الحيلة الفكرية الدفاعية التي بموجبها قدّم الرواةُ المنصورَ أعرف الجميع بالفلسفة والراغب الطالب من ابن رشد أن يعيد تقديم أرسطو. ولسنا بحاجةٍ اليوم لأن نمدح المنصور، أو أخاه أبا يحي، انطلاقاً من حبه للفلسفة، وإعجابه بأرسطو، وتجميعه للكتب، وما إلى هذه الإطنابات... لقد قالوا، القدامى، إنّ المنصور هو الذي «ساعد» ابن رشد على فهم أرسطو (أو ما جانس ذلك من تدخّلٍ وتوجيهٍ من جانب السلطان)؛ وها نحن نُدفَع باتجاه الانزياح إلى القول راهناً بأنّ أبا يحي ساعد ابن رشد على فهم أفلاطون. لكأنّ المعركة التي تدور بين الأخوَيْن العدوَّيْن تغدو حرباً بين أخوَيْن فيلسوفَيْن، وبعد ذلك بين أرسطو وأفلاطون.

ومن بعدُ، هل انتقادات ابن رشد للسياسة في عهده سببُ النكبة؟ هل شخصية المنصور البطّاش، «الجبار المسيطِر»، أُصيبت بالذّعر من كتابٍ حتى وإن كان موصىً به من أبي يحي وممهوراً بقلم ابن رشد؟ إنّ انتقادات ابن رشد عمومية، قلّ أن تخيف جدّياً. لعلّها تُذكّر بنقد ابن سينا، في كتاب «المجموع في الحكمة العروضية»، للسياسة في عصره حينما كان يتعرّض لتمييز السياسات (الدساتير، أنماط المُدُن). لا يستطيع الفكر، حين يضع تلخيصاً أو شرحاً أو تعليقاً، إلاّ أن يحرِّك المحلّي والذاتي. ولذلك نَعْتبر الشروحاتِ على أفلاطون أو أرسطو أعمالاً محلية (عربية، لاتينية). ونحن نقرأ ابن سينا، أو الفارابي أو ابن رشد، حين قراءة شروحات كلٍّ من هؤلاء على عملٍ يوناني. ومن البعيد عن الحكمة في المحاكمة الذهابُ إلى القول بأنّ انتقادات ابن رشد لحقله الاجتماعي السياسي

كانت باشارةٍ من أبي يحي، أو ضد المنصور. فما كان بين كلٍّ من هؤلاء، مع الآخرَيْن، أعقدَ من أن يفسَّر انطلاقاً من أُظنونات وافتراضاتٍ حول الشخصية المحجوبة المهدى إليها كتاب «جوامع سياسة أفلاطون».

8 ـ تحولُ المنصور من حُبّ الفلسفة والتوددِ للفلاسفة إلى إعلان المنشور السياسي الانقلاب على النفس اهتداءٌ وتراجعٌ والانفصال بين السياسي والمعرفي أزمة:

لا نزاع في أنّ المنصور، وأباه من قبله، أبدى كل محبةٍ للحكمة والحكماء. فقد رأيناه مُحباً لابن طفيل، ثم موسِّطاً هذا الأخير بينه وبين ابن رشد؛ والمنصور هو المحيط جيداً بالفلسفة، والمهتمّ جداً بأرسطو أي المعنيّ جيداً بمشـــروع يُعيد ضَبْط مكانةِ هذا الأخير داخل الثقافة والتعبير الفلسفي الواضح. ولا أعتقد أنّ نقمة المنصور على ابن رشد، والفلسفة بعامة (را: المنشور)، نجمت عن تحوّلٍ ذاتي في عواطف واهتمامات الخليفة. فلم ينتقل هذا الأخير من النقيض إلى النقيض، أي من الحُبّ الواضح إلى الكره الشديد، ومن الثقة بأدوار وضرورة الفلسفة في دولة الموحِّدين وايديولوجيتهم إلى التمرّد وإعلان تسفيهاتٍ عديدة للفلاسفة جَعلت أرسطو وابن رشد ومن إليهما كافرين، مُعْرِضين عن الله ويجب نبذهم واعتبارهم ضالّين، مكروهين، مخالفين للأمّة، مطرودين من الجماعة ومعادين لها، إلخ... إلخ.

ليس السبب «ثقافياً؛ ولا هو تحوّل في الشخصية أو في المعرفة... ولا نعثر على معنى للبحث عن العامل الاقتصادي. ولقد سبق أن فتّشْنا هنا عن انعطافٍ حضاري، نفسي حضاري.

ما هو تفسير ذلك الانقلاب الذي ابدى عدائية مُفرطة يبرّرها المنشور بعوامل معرفيّة؛ وبقراءةٍ دينيةٍ روحية للكتب الفلسفية، واكتشافٍ فجائي لمواقفهم ومقولاتهم المعادية للدين والجماعة والوحدة العامة، أو لسمومهم ودَنَسهم وإلحادهم؟

كان السبب، بلا ريب، سياسياً متعلّقاً بسلطة المنصور وخلافته، وجوده وشرعيته.

ب/ لكنْ لماذا عاد المنصور عن هذا الانقلاب وأعاد المكانة والأهمية للفلسفة

وابن رشد في سنة 595هـ؟ لم يكن الارتداد هنا عودةً إلى القناعة المفقودة، ولا مجرَّد حنينٍ إلى الفردوس الفلسفي الضائع أو إلى صداقةٍ مع ابن رشد. ولا أعتقد أنّ الفلاسفة تابوا، أو أنّ ابن رشد أظهر ندماً. ولم يَهزم الخليفة الفلسفةَ بعد أن أحرق كتبها، وعدّد مطاعنها ونقائضها، وكشف فضائحها أو أعادها عن غيّها وضلالها. وإذَن؟ هنا أيضاً كان العامل المحرِّك غيرمعلنٍ. لقد ستره الخليفة بقدر ما كان يريد ستر وحجب، أو غسل ومحو «جرائمه»، ومخاوفه على شرعيته وبقائه وبخاصة على استمراره.

وهكذا، فطريقة المنصور في المعاقبة والفتك بالأقارب تسْتعين بالعامة أو تشرِكهم. ومرةً أخرى، فقد تكون طريقة المنصور في معاقبته لعمه قابلةً لأن تؤخذ بمثابة دليلٍ يُساعِد على فهم أسلوبه في معاقبة أخيه، فيما بعد، أبي يحي ومن ثم على فهم محنة ابن رشد (والفلسفة) ومن معه من الفضلاء الأعيان. لقد شاركت العامة في معاقبة الخليفة لعمّه، وبدا أنّ الخليفة كان صاحب خطةٍ استدراجية أي تنصب الاشراك والأفخاخ (طريقة فخيّة). وأعتقد أنه طبّق شُقَّيْ طريقته في القصاص (استدراج، إشراك العامة)، بعد ذلك، من أخيه وابن رشد وجماعة الأربعة المنفيين، ومن الفلسفة والفلاسفة. فهو استدرج عمّه الآخر، أبا يحي (المُحِبّ للفلسفة والفلاسفة، والأقرب إلى الشرعية وصفاء الأخلاق الرفيعة)، ثم قتله.

ومع قتله لعمّه هذا، طبّق الخليفة الشقّ الثاني أي مشاركة العامة في المعاقبة. لقد ألّب العامّة على الفلسفة، بعد أن قتل عمَّه ونقم على ابن رشد، مُصْدِراً المنشور الشهير محرِّضاً الناس على الفلسفة والفيلسوف؛ ولعن هو والعامة (الحاضرون في مجلس المحاكمة) ابن رشد. وبذلك يلاحَظ أنّ السياسة تلتوي وتناور دفاعاً تقريظياً عن نفسها؛ فتهزم الفلسفة وتستغلّها، تطردها وتسترجعها...

الجلسة الثانية

متكافئة السلطة الخليفية والرُّتبة الفلسفية

1 ـ قانون القوانين الفاصلة بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة منطلَقٌ للعلمانية والشمولانية

قد يُعَدّ التفريقُ بين عالَمَيّ الغيب والشهادة أداةً، أو جهازاً، لكشف الأسُس التي قامت عليها فلسفةُ ابن رشد؛ وفلسفةُ الدّين المستقلة في ثقافات الإسلام المتعاقبة ثم المعاصرة المتزامنة. لكأنّ هذا التفريق هو قانون القوانين، والمفتاح، وطريقة الطرائق، أو المنطلق الضمني وفلسفة النظر. إنّه مبدأ ينطلق منه الدين نفسُه؛ وقد صاغه جيداً وعلى شكل مقولةٍ أو قاعدة ـ في المغارب ـ ابن طفيل. وأتى ابن رشد فاعتمده كسلاحٍ، أو كطريقٍ لاحبٍ، أو نظرٍ يفسِّر كل شيء، ويؤسِّس كل شيء، ويطبَّق على كل فكرةٍ وحكمةٍ وعقلٍ.

أنا مع ابن رشد في ابتعاده، في ذلك المجال، عن ابن طفيل. فأنا، على غرار ابن رشد وخِلافاً لابن طفيل، قد أرى أنّ الحدس الصوفي قادرٌ على الكشف عن عالم الغيب، وصالح لأن يكون أداةً للكشف عن الفروق، أو للتفريق بين الملكوت وعالم الملك (عالم الأمر وعالم الشهادة، الأمور الانسانية والأمور الالهية، إلخ). بيدَ أنّه فقط النظر العقلي، أو المقول البرهاني، قادر على تقديم اليقين. لقد كان على عقل ابن رشد أن يستعمل تلك الآلة كمقولةٍ أساسيةٍ للبرهنة على الفصل التام، والتغاير أو الاشتراك في الاسم، داخل مجالات: **الصفات الإلهية** والصفات الانسانية، **الخَلق** الإلهي والخلق في العالم المحسوس، الخير، العدل، العِلم، القياس (را: قياس الغائب على الشاهد)، العالَم في الغائب والعالم في الشاهد، الفلسفة والدين، الاتصال والانفصال، الاشتراك والتواطؤ، المعاني الانسانية والمعاني الإلهية...

2 ـ **النبوة ظاهرة واقعية وإذَنْ فهي حقيقة صائبة بل ونافعة للمجتمع والسياسة:**

يبدو رأي ابن رشد في النبوة متميِّزاً بصراحته المباشرة، أو الواقعية: فليس هو جديداً بقدر ما هو تشديد على أنّ النبوة شيء أو واقع. فهي واقعة اجتماعية؛ ويقرّ بوجودها المجتمع، وتتأسّس عليها حياةُ الناس، والسياسة والأخلاق. ثم إنّ النبوة، عند ابن رشد، صحيحة أو حقيقية لأنّها وردت في التواتر، ويشهد لها الجميع. إنّها حقيقية لأنّها ناجحة، وقدّمت خدمات ومنافع للسلطة الخليفية.

لا يسعى ابن رشد لاثبات صدق النبوة، أو لتقديم الأدلة على وجودها وصحتها. إنه يُدلِّل على مجلوباتها وحسناتها؛ لأنّ غير ذلك يبقى في غير موضعه عند ابن رشد. وجود الأنبياء أمر معروف («تاريخي»)؛ فهو إذَن أمر حقيقي (را: الذرائعية، فلسفة العمل الناجح والعمل الحقيقي). النبوة موجودة وإذَنْ فهي مقبولة، ويجب أن تبقى وتدوم لأنها تنفع الفرد والتواصلية والجماعة، والمجتمع والفكر والخلافة.

لا يقبل بالنبوة كسندٍ. فليست هي حجة يقام عليها لأنّها، كأيّ آيةٍ قرآنية أو فكرةٍ دينية، غير نافعة من أجل دعم رأي. وذلك لأنّ المخاطَب أو المنكِر لها، لا يؤمن بها ولا ينطلق منها أصلاً. إنّها دينية، إلهية؛ لكنّها أيضاً فلسفية، علمية. حقيقتها أنَّها نافعة؛ إنّها تحقّق مصالح العباد والبلاد.

3 ـ **نقد ابن رشد لعلم الكلام والأشعرية بخاصة. اعتماد مبدأ الاشتراك في الاسم:**

من أبسط المقولات، في الدين، أنّ عالم الشهادة لا يفسِّر عالم الغيب؛ فلا يجوز الانطلاق من الانسان والمحسوس كي نفهم صفات الله، ومعناه، وعلمه، وخلق العالم. غير أنّ ابن رشد وظَّف هذه المقولة على نحو رائع؛ وعمَّم، أو ثمّر ذلك المبدأ من أجل التمييز الحاسم، وفَصْلِ المقال، والكشفِ المُبين... واذَن يظَهَر، بحسب قوله، معنى الصفات، على سبيل المثال، الموجودةِ في الشاهد وفي الغائب، إذا «**ظهر أنّها باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب**».

وانطلاقاً من هذا التمييز، يهاجِم ابن رشد علماء الكلام، والأشاعرة على الأخص، والفلاسفة، والجمهور (أهل البيان، الخطابيين، أهل العبارة)، والصوفيين، لأنهم كلهم

أغفلوا أنّ الله «ليس كمِثله شيء»، وعالجوا موضوعات الله والانسان (الدين والفلسفة، الخالق والمخلوق...) كما لو أنّها موضوعات واحدة، متماثلة... فاعتبروا صفات الله كما لو أنها صفات إنسانية؛ وتكلّموا في الخَلْق والفعل، كما في الإرادة والعِلم والسمع والبصَر، كلاماً هو خاصٌّ بالمعنى الانساني وحده، أو بعالم الحِسّ والشهادةِ وحده.

بسبب تلك المماثلة، أو ذلك القياس، وقعوا في التناقض؛ وتخبّطوا، وخلطوا بين الحقيقتَيْن (الالهية والانسانية)، **وأوقعوا الناس في التشغيب والضّرر.**

لتجنّب ما أوصلنا إليه علماء الكلام، ومَنْ شاكلهم، يرى ابن رشد أنّه «ينبغي» إلغاء ذلك «التراث» كله؛ والعودةُ من ثم إلى «النبع» أي حيث نتجنّب تلك التفسيرات واللخبطات، والتشويشات، والتعدد في الآراء المتباينة ومن ثم المستولِدة لما لا ينفع وللفتَن والتناحر والتنافر. لقد كره ابن رشد ما فعله الاختلاف، في الآراء والتأويلات والكلاميين، في النفوس؛ وفي العقيدة نفسها. وهنا يأتي رأيه في التأويل؛ فقد انتقد طرائق التأويل، ومجال التأويل، وعطاء المتأوّلين... وأنجز نظرية تأويلانية إنْ لم تكن أصيلة، إبداعية، فهي تستحق أن تؤخذ كنظريةٍ جديرةٍ بأن تنال موقعها ومعناها داخل **علم التأويل (أو فلسفته، التأويلانية)** في الفكر العربي الإسلامي، ثم اللاتيني؛ ومن ثم داخل **المدرسة العربية الراهنة** في التفسير، والفهم، والتأويل التأمّليِّ الفلسفي؛ وداخل علم الكلام الراهناوي الذي، على غرار ابن رشد، يرى اللامجدي والضّار، المفرِّق والقاتل، الممزِّق والهادم، في التراث الكلامي.

4 ـ منطق وجهاز الفقهيات عند ابن رشد تكافؤٌ ناجح نافع لمنطق علم الأديان المقارنة:

تمتاز شخصية الفقيه بأنه المشرِّعُ في العبادات أو المعاملات، في الشعائر أو الفرائض أو التكاليف أو الواجبات الدينية. وبذلك، فإنّه يُخضِع لمنطق التدقيق والتبويب؛ إنّه ينظِّم ويفصِّل. كما هو لا ينسى المتوقَّع، ويرسم الاحتياطي... والتشريع الفقهي مجاله الواجب والينبغي والمندوب، ثم الحرام والمحظور، ثم المباح أو الجائز والمستحسَن... أمّا طرائقه فكلها أدواتٌ تَصِف ثم تَسبرُ، تُقطِّع وتقارن، تقيس وتُماثِل، تُعيد إلى الأصل والسِّنْخ وتفرِّع وتُشعِّب... لا تترك مجالاً للتفكير، أو لحرية الفرد، بقدر ما تقوم عنه

بذلك النشاط؛ وتقدّم له الحلول.

5 ـ ابن رشد الفقيه مَصْلحيّ أو فيلسوفٌ براغماطي ونفعاني

إبعادُ التعددِ الكلاميّ والتأويلي دفعاً للضّرر عند الفرد وفي المجتمع

غير ظالم للمكلَّف ومقتصِد ثم عمليّ ثم واقعاني وغير مجتهد:

كان ابن رشد، على خِلاف كبار الفلاسفة، في الفكر العربي الاسلامي، غير مكتفٍ بالحراثة في قطاعات الفلسفة (المنطق، فلسفة الدين، فلسفة العقل، فلسفة الأخلاق والقيم، فلسفة أنساق الفقه أو أصوله، فلسفة الاجتماع السياسي). وهكذا فإنّ ابن رشد، انطلاقاً من وظيفته وموقعه، واستمراراً لتراث أبيه ثم جدّه، ومتغذّياً من التقاليد الفلسفية العربية الإسلامية، إنهمّ أيضاً بالحراثة في الفقهيات معتبراً إياها قطاعاً من قطاعات الحقيقة، ومجالاً من المجالات المتكاملة للمعرفة، وضرورةً من أجل القيام بمهنته وموقعه كقاضٍ ومستشارٍ (أو مشاركٍ) في السياسة، وكمُراجع لا يتعب لعطاءاته وأفكاره... لكنّ ذلكَ الانشغال لَم يكن قط إبداعاً؛ ولم يكن اجتهاداً أو مخفِّفاً من ثِقلٍ على المكلَّفين. وهكذا فهو في الفقه لم يُثِر اهتماماً. واكتفى اللاتيني بترجمةٍ للضميمة؛ وأحدثتْ «ثورةً» أو إشعالاً فكرياً ـ عند اللاتيني ـ مقولات «الضميمة» عن عِلم الله. وسنرى أكثر وأكثر، أدناه (فَقْـ. 9)، أنه أبدع بجعله المنفعة والمصلحة واللذة معياراً لحقيقة الفقه؛ وللحقيقة الفقهية عينها.

6 ـ النافع والناجح والمفيد في القول بالمهدي أو البطلِ المنِقذ

دفاعاتٌ رمزية وأملٌ مُرجأ ونزعة كهلانية

تعني المهدية الأمل بالخلاص، وبالمدينة الفاضلة المتخيلة والتي لا تتحقق. هنا مقولة استمرار الحلمي والرمزي والرغبة بالخلود. وقد لا يكون ممتنعاً القول إنّ ا.ر. تناول المهدية على غرار تناوله للفقه والكلام والنحو، تأييداً منه **لمشروع ابن تومرت؛ ولأنّها** ليست فكرة خاصة بفرقة اسلامية دون أخرى. في تجربة ابن رشد، داخل عقله أو طرائق الانتاج والمحاكمة في فكره، لا يبدو أنّ القول بالمهدية **مناقض** للقول بالعقل الأزلي، ووحدةِ النفوس أو النوعِ البشري، وقِدَمِ العالم أو انكار حشد الأجساد وامتناع الأخرويات.

لم تكن المهدية، في ذلك العصر، أكثر من فكرة جذابة وعمومية، وتحريضية تجييشية؛ وعلى غرار مهديات ابن سينا فلم يكن المهدي عند ابن تومرت أو غيره محدّد الأم والأب، أو الزمن والموقع (را: زيعور، قاموس الرموز) بقدر ما كان أيديولوجيات، وتعبيراً لا واعياً عن نمط أرخيّ، وأوالياتٍ دفاعية كالتعويض والتبلسُم، التغطية والانشطار، التطهر واستعادة الاتزانية...

7 ـ الدين ضرورة اجتماعية وضبطٌ للمجتمع والشخصية وللعقل نفسه والعلائقية التفسير النفعي للدين والتجربة الدينية:

لكأنّنا لخصنا، أعلاه، فلسفة ابن رشد، بمقولة واحدة هي «القول بوحدة العقل، أو وحدة النفوس، أو وحدة الجنس البشري وبطلان المعاد أي بتساوي الخير والشر (بل بإلغاء الشر). ورأينا، وسنرى أكثر، أنّ ابن رشد يوظّف الدين لمصلحة البشري، وللمنافع المشتركة، ولتنظيم العلائقية والمجتمع والسياسة (را: أدناه، المذهب الإنسي عند ا.ر.)، ولاعتبار أنّ الحقيقي هو ما ينفع الناس ويحقّق مصالحهم وما يفيد مجتمعهم.

8 ـ ابن رشد يتأوّل على العقل

واحدٌ هو لا يَتَقدم ولا يتراجع أو ينكص في «فصل المقال» ثم في «الكشف عن مناهج الأدلة»:

لكأنّ عقل الانسان يضطر إلى التأويل، والالتفاف والمناورة، في كل مرةٍ يجابه فيها معضلاتٍ شائكة، أحادية، ومستعصية على الاختزال، وغير مقلَّصةٍ إلى التجريبي... وهكذا يعود ابن رشد، متأوِّلاً أو مُناوِراً وبطرائق دفاعية ناقصة، إلى الفارابية السيناوية، وحتى إلى الغَزالوية، كلّما وقفتْ في وجهه، وجابه أو جابهته، معضلاتُ الفكر المعقَّد، والعقلانيةُ التأمّلية، والتجاربُ الروحية، وموضوعاتُ علم الكلام، وقضايا الايمان المتعدِّدة المتصارعة، وإشكاليات التأويل للشرعي، والنصُّ الديني، وهمومُ الفكر البياني والعِرفاني والغيبي.

لا نقول إنّ ابن رشد يتخلى عن العقل، ونظام المعرفة البرهانية. إنّه تأويلاني كبير في كل ميدانٍ من ميادين «أهل الفلسفة»، أو حين النظر في أرسطو ثم أفلاطون.

لا نقول إنّ ابن رشد يستقيل من العقل عندما يكون الموضوع عائداً إلى علم الكلام أو الفقه، أو الشِّعر والنحو، والتصوف وما إلى ذلك؛ نقول إنّه يتكيّف ويستعيد الاتزانية والتغلّب أو الانتصاريَّ باعتماد أوالية التأويل التي تصلح للتغطي والمناورة، للالتفاف والإقدام، للاستنجاح والتحصّن، للطمس والكشف، لحلّ التوتر وتقليص المتناقضات أو المتنافرات (للتفصيل، را: أدناه، الفصل الأخير).

لعلّ المكاسب المستحصل عليها من القول بأنّ ابن رشد فيلسوفٌ محضاني، وموحِّدٌ مؤسِطرٌ للعقل وحده، تبقى أكثر من القول إنّه فقيه أو كلاميّ، فيلسوفٌ لاهوتاني أو لاهوتانيٌّ متفلسِف أو تأويلاني يتميّز بالأوحدية في زمانه.

مقولة بطل زمانه، وفارس عصره، في الفكر العربي الإسلامي، شديدةُ البروز على الصعيد الإناسي، وعند الصوفيين، والمؤرّخين، والكتّابِ المقمّشين والمتخصّصين في علم الرِّجال. وعلى هذه الخلفية اللاواعية يقول ابن أبي أصيبعة (ص 530) إنّ ا. ر.«أوحد في علم الفقه والخلاف...»؛ وهذا مؤداه، في القول المعاصر ثم الراهن، أنّه أوحد أيضاً في الفلسفة، في عالم العقل، وفي الجمع بين الحقيقة والمنفعة، بين العقلَيْن النظري والعملي.

9 ـ نجاحات ابن رشد بما هو فقيه وكلاميّ فلسفيةٌ وتفسيراتٌ للحقيقة

رأينا، أعلاه (الفقرات 2 وما يتلوها)، أنّ ابن رشد فيلسوفٌ نجح، إلى درجة الانتصار والتوكيد الذاتي، في فهمه للنبوة؛ وفي نقده للكلاميات وعلم الخلاف والأشعرية كمثيراتٍ للبلبلة والتنافر داخل المجتمع؛ وفي قوله التحليلي والتفسيري لعلم أصول الفقه (ولمناهج بل وقوانين الانتاج والمحاكمة في العقل التفسيري والعملي والتأويلي)... والتقطنا، أعلاه (الفقرة السابقة)، تبعاً لأوالية الاسقاط، أو زعماً وظناً، أو واقعاً وحقيقة، قولاً منفعانياً دفيناً لابن رشد في المهدوية؛ فلربّما رآها تُدرَك كفرضية أو عقيدةٍ ناجحةٍ لأنّها تنفع السلطان وأصحابها، وتغطي الشقاء والانقهار عند اللامحظوظين.

أخيراً، أنا أرى أنّ ابن رشد قد زعم أنّه لم يَعْرف بآراء المعتزلة، أو أنّ تلك الاراء (المعادية للسلطة) لم تَصل إليه، تعميةً كما حجباً لرأيه المؤيِّد لها (أيضاً، را: قوله في التصوف وعلاقته كما رؤيته حيال ابن عربي)؛ أو حسَداً منه وغيرة، واستعلاءً وانشطاراً.

إنّ ابن رشد، في كلماتٍ جامعة مختصرة، فقيه؛ وهو كلامي، وعقل، ومتديِّن محافظ (تقليداني، معهوديّ النزعة والنظر، إلخ)... إنَّ ذلك القول في ابن رشد ليس سلبياً؛ فلا هو يبخِّس، ولا هو يُضْئل. وما ذاك إلاّ لأنه فيلسوف. إنّه فيلسوف في فصله بين الحكمة والشريعة، بين الديني والسياسي (را: ثنائية المقدّس والدهري)؛ وفي تنظيراته وتأملاته التحليلية الواقعانية للعلم والمعرفة، للديني والمجتمع، وحتى للسلطة والتداول السياسي، للحقيقة والمنفعة والخير.

في المجال السياسي، وإضافةً إلى ما رأيناه أعلاه (الجلسة الأولى من هذا الفصل نفسه، فقـ 7)، يثير ابن رشد إعمالَيْن للفكر المنقِّب المتعقِّب: أولاهما نقده للحكم والحكّام، وللإرادة والممارسة وحتى لشرعية الحاكم ومن ثم السياسيِّ بعامة؛ وثانيهما إغفاله للفكر السياسي المتعلّق بالسياسة المنزلية (القوت، المرأة، الولد، الخدم...). هذه الإعمالة الأخيرة للعقل في العقل العملي عند ابن رشد سبق أن قرأناها في «الحكمة العملية...» متسائلين عن سبب إغفال فلاسفتنا في المغاربية والأندلس ـ باستثناء ابن الجزّار القيرواني ـ لقطاع السياسة المنزلية وضمنها، بحسب السيناوية البريسونية، سياسة النفس.

10 ـ ابن رشد فيلسوفٌ سياسي كان مَنسياً وفاعل سياسي اضطُهِد:

يَعْرض ويحلِّل كتابان لابن رشد فلسفته في العقل النظري الذي يبحثْ عن الحقيقة والمعرفة المحضة في ميدان السياسة. إنّ كتابه «تلخيص الخطابة»، خطابة أرسطو، و «تلخيص السياسة»، جمهورية أو سياسة أفلاطون، يحويان القول الرشدي في الفلسفة السياسية، في الحكمة السياسية النظرية؛ بل والعملية إلى حدٍّ ما أو بمعنىً ما من المعاني. لا نعود، هنا والآن، إلى إعادة إدراك للفلسفة السياسية النظرية والعملية عند ابن رشد. فقد يكفي إيراد نصوصه التالية التي سبق أن حلَّلناها؛ ولا بد من الانطلاق من مبدأ أو نقطة مفادها أنّ كل ما ورد من انتقادات، في **تلخيص السياسة**، موجود أصلاً ـ في شكله العامّ وروحيته ـ في «تلخيص الخطابة» حيث يقول:

ـ حيث... «الرئيس الأول في تلك المدينة (العادلة) أو المسلَّط عليها من قبل الرئيس الأول (ص 68 من: "تلخيص الخطابة").

ـ «هذه السياسات كلها المقصودُ بالسنن الموضوعةِ فيها إنّما هو المدينة والكل لا الشخص».
ـ «الرئاسة فيها [المدينة الجماعية] بالاتفاق».
ـ «وأما قسم الرئاسة فهي التي يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين...» (69 س 1).
ـ «رئاسة الأخيار...، وهذه تعرف بالإمامية. ويقال إنّها كانت موجودة في الفرس الأول فيما حكاه أبو نصر» (م.ع.، ص69).
ـ «كالحال في السياسة الموجودة الآن، فإنها إذا تُؤُمِّلت وُجِدت مركّبةً من فضيلة وحرية وتغلّب» (ص70).

مرجعية

عن الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية في الفلسفة والفكر العربي الإسلامي، را: زيعور، **حوافز يونانية...**، صص 61 ـ 105. را: الفصل العاشر، "البحث في قضية الخير لتوجيه الفعل والشخصية والسياسة عند ابن رشد"، في: **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة...**، صص 427 ـ 473.

ـ ابن سينا، **كتاب المجموع أو الحكمة العروضية**، القاهرة، 1950؛ ايضاً:
ـ **تلخيص الخطابة** (نشرة بدوي).
ـ ابن رشَد، **تلخيص الخطابة**، نشرة بدوي، بيروت، دار القلم، د. ت.، صص 68 ـ 71.

الفصل الثالث

وَعْيَنَةُ الشيماءات البَطلية والمؤسطِرة في سيرة ابن رشد الشعبية

1 ـ يَنْفع الفلسفةَ، أو تَنْفع الفلسفةُ أنْ تنكبّ على شخصية الفيلسوف. فمعرفةُ السلوكِ والعلائقية كما أواليات التكيّفِ والتفكير عند فيلسوفٍ ليست معرفةً غير نافعة؛ بل هي مفيدة ومُجدية، مُجْزية وبالأحرى صائبة أي سديدة، ضروريةٌ لمعرفةٍ مختلفة أو أخرى، لمعرفةٍ ما تُقرِّب من معرفة عالم الفيلسوف واكتناهِ النصِّ، أو إدراكِ الخطاب ثم تحليله أو قراءةِ تطوراته.

2 ـ يَنْفع، وهو سديد أيضاً، ارتيادُ البنيوي والمتخيَّلِ والهاجع، المسكوتِ عنه واللامفصوح أو اللامفكّر فيه والمعتمِ... ونزعُ البطلنة، الأسطرةِ والقَدْسَنة، طريقةٌ تُعدّ ضروريةً من أجل التشخيص التاريخي المنغرس في الزمان والحضارة والبيئة. وهذا التشخيص العياني، «الموضِعي»، نفسُه يتوسّع ويتعمّق بحيث يغدو تشخيصاً للعقل الكوني، للعقل، ممثَّلاً بابن رشد نفسه.

3 ـ قد يوقع في اللاتاريخي والأعمومي تحليلٌ للشيماءة البطلية. لكن وعْينة ذلك يَلْجم، ويحمي من الانزلاقات.



النّمطان الأرخيُّ والتاريخيّ أو الثابت والمتغير

1 ـ اهله وأبناؤه وسليل أسرةٍ متفوقة وأنجب أولاداً متفوقين

يُقدَّم ابن رشد سليل «أسرة عريقة»، بعيدةِ الشهرة في المعرفة (الفقه والكلام) والسلطة (القضاء، العمل السياسي عند الحكّام). كان جده قاضي قرطبة؛ وصار ابنه عبد الله (أبو محمد) طبيباً مشهوراً كرَّس له ابن أبي أصيبعة (عيون...، ص 532) مكاناً مكوَّناً من سطرَيْن أو ثلاثة. وكذلك كان له أبناء آخرون «اشتغلوا بالفقه، واستخدِموا في قضاء الكور» (م.ع، ص 532)؛ ولا يقدّم هنا ابن أبي أصيبعة شيئاً من أخبارهم مع الخليفة بعد أنْ نقم على أبيهم وطرده؛ ونفاه ثم استرجعه.

2 ـ طفولته وخصائصه العقلية النابغة

ورث ابن رشد مواهب واستعداداتٍ عديدةً عن أبويه، وتميّز بحبّ العلم والإقبال الفائقِ على التحصيل. ويُظهِره الكاتبون متقِناً علم الكلام على طريقة الأشاعرة (وهو ما سيتمرّد عليه، ويرفضه)، وبارعاً في الحديث والفقه؛ وقد استظهر حِفظاً «الموطّأ». ولا غَرو، فهنا قال ابن أبي أصيبعة: كان «أوحد في علم الفقه والخلاف...؛ حسن الرأي، ذكياً، قوي النفس»[1].

ومع تميزه، بحسب تلك الشيماءة اللاواعية وقانونِ الأنماط الأرخية، بالطفولة المتفوقة، تميَّز أيضاً بجودة الذهن، وصفاء القريحة، والقدرات العقلية الرفيعة، إلخ[2].

---

(1) مقولة بطل زمانه، وفارس عصره، في الفكر العربي الإسلامي، شديدةُ البروز على الصعيد الإناسي، وعند الصوفيين والمؤرّخين، وأيضاً الكتّابِ المقمّشين والمتخصّصين... يقول ابن ابي اصيبعة (ص 530) إنّ ابن رشد "أوحد في علم الفقه والخلاف».

(2) عيون، ص ص 530، 531. وبرع في الفلسفة (وكان قد اخذها عن ابي جعفر هارون)، وأدرك فيها ما لم يُدركه سواه؛ وكانت له فيها "الامامة دون أهل عصره" كما يقول ابن الأبّار.

3 ـ معلّموه بارزون والأشهر في ميدانهم وزمانهم. تفوّقه عليهم وإقرارهم له بالتّميّز

سرعان ما تفوّق ابن رشد على أبيه (أبي القاسم) الذي علّمه الحديث والفقه، ودَرَس على يد أبي جعفر هارون الفلسفةَ والطب، فصار أشهر من هذا الأخير؛ وأدرك فيهما «**ما لم يُدركه سواه**»... ويَبْرز هذا التّفوق السريع على الأساتذة، وفي العلوم، قول ابن الأبّار: «فكانت له فيها(!) **الإمامة دون أهل عصره**». وحتى ابن طفيل يَظْهر، عند كاتبي «سيرة حياة» ابن رشد، شديد الاعجاب والتعظيم لمواهب، وخصائص، ابن رشد. أخيراً، لقد اعترف بالنبوغ، لابن رشد، الخلفاء والمتعاملون معه. **صفات ابن رشد وخصال الرئيس الكامل** موضوعةٌ اعتنى بها كُتّاب التراجم من جانبهم؛ وأهل البرهان أيضاً: تتكافأ صفات ابن رشد، وهي مثالية وغير واقعية بل وكثيرة جداً، مع خصال الرئيس الكامل للمدينة الفاضلة. فما تقول به السيرة الشعبية يتطابق كثيراً، عند القاع وفي القمة، مع ما يكدَّس فوق الرئيس ـ البطل لجماعةٍ منجرحة، أو لأمّة منغلِبة، لمدينةٍ أو سياسةٍ أو مهدوية، لقطبٍ عرفاني أو زعيم كارزمي (إفتتاني، كرامتي)...

تعاد تلك الصفات إلى تجزيئات ونيصات، أو إلى فُريقاتٍ ومندرَجاتٍ وعناصر مكوِّنة للفضائل الأربعة (العفة، الشجاعة، العدالة، الحكمة). ولكأنّ تلك العناصر تذويبٌ وتَسْييخٌ، فَرْفَطة أو صياغة تَسْييلية للمذهب الأربعي في الأخلاق داخل العقل العملي اليوناني العربي اللاتيني (را: المذاهب الأخلاقية، المذاهب التربوية، المذاهب السياسية كما الاقتصادية).

ومن جهةٍ أخرى ـ تحت الصفات الإناسية المكَمْلِنة للبطل في السيرة الشعبية الرّشدية ـ تَهْجع صفات متضمَّنة وعميقة، ثاوية وجماعيةُ الرسالةِ والتوجه. فمن ذلك، توصيف ابن رشد بميزةٍ أو خاصيةٍ هي رثاثة الثياب؛ ثم بتفانيه في خدمة الجماعة أو الذوبان فيها، أي بنكران الذات والتماهي بالمصلحة المشتركة للأمة والأفراد والدين؛ ثم بأنّه أحرق شِعره الغزَلي الشبابي.

القراءة المتعاطفة، «المَحبَّويّة»، للظاهرة الزّيّاوية عند ابن رشد، تَرْبط إهمال الاعتناء بالثوب مع فضيلةٍ تميَّز بها ابن رشد هي نكران الذات أي، بعبارةٍ نفسية عيادية،

التماهي مع لا وعي الجماعة والذوبانِ المصلحيّ في العامّ والنافع للجميع... وما ذلك، بحسب ما أُحَلِّل، إلاّ لأنّي أعتبر أنّ الثوب لغة، رسالة، تعبير غير لفظي، وتواصل... فللثوب الرّشدي وظيفته ومؤشراته الايجابية؛ ولا أتخيّل، هنا، فقط، أنّ ابن رشد أهمل ذلك الأمر قسْرياً أو مَرَضياً، دفاعياً أو إهمالاً ينبغي تحويله إلى «حالة نفسية إعتلائية» أو ردّ فعلٍ حيال المحنة، حيال اكتئاب شيخوخةٍ أو ما شابه (را: التصلّب في الشخصية مفترَض الوجود عند ابن رشد).

4 ـ فترة مجهولة من حياته ومنطقةٌ معتِمةٌ قبل الإعلان عن الذات وتَحوّلها الأكبر

وعلى غرار أبطال الإناسة، كما في الحكايا والتصوف وأصحاب المنامات الكبيرة (الحضارية، الجماعية، التحوّلية)، نعثر على مساحةٍ غير مُنارةٍ داخل سيرة ابن رشد. ففي ما بين 1153م و 1168م، أي طيلة خمس عشرة سنة، مَرّ ابن رشد، بطلُنا في ميدان البرهان، في **مرحلةٍ مجهولة**. تُستدعى هنا مرحلة الحَجْب أو التعتيم والعَزل تمهيداً للعودة القوية إلى العلني والصريح، إلى الملأ والتحريك، إلى التأثير في الناس وبث الرسالة. فقبل الدعوة إلى التغيير، يعيش بطل أهل البرهان ـ على غرار بطل أهل العرفان كما السيرةِ الشعبية ـ **فترةً حرجةً ولا واعيةً** يكون إبانها **عاملاً على صقل ذاته**، وإعداد الأنا للتحوّل الكبير، للاهتداء والسير في المنعطف، والرحلة إلى العالم الاجتماعي، أي إلى الجماعة والنحنُ والشأن العام، والدعوةِ إلى الفوز المزدوج (الخلاص، الانعتاق، التفرّد...) والتوكيدية.

5 ـ اهتداؤه إلى الحقيقة أو تحوّله إلى «الفِرقة الناجية» تبعاً لخطى «المنقِذ من الضلال»

إنّ قراءة تكون من نمطٍ ما معيَّن، من النمط النفسي الاجتماعي البادي أو بأنوار التحليلنفسيّ الإناسي، لكتاب «**الكشف عن مناهج الأدلة**»، للبحث في حقائق الملِة، لهي قراءة تَلتقِط مكبوتاتٍ لا واعية ورغباتٍ مُقنَّعة هاجعة. وحتى تدبّر العنوان، ومنذ البداية، يَظهر شديد الايحاء، وفائقَ القدرة على التعبير والكشف أو الهتك.

وتبعاً للطريقة الهتكية (را: الهتكانية)، فإنّ كتاب «**الكشف عن...**» هو تعبير أنتروبولوجي [= إناسي] عن تجربة اهتداء البطل إلى الجديد، أي إلى الحقيقة المكتشفة والتي تُنقِذ، ويكون عليه نقلُها إلى الناس، والدعوة إليها. يدلُّنا ذلك الكتاب، على نحوٍ

معروف في الإناسة والتصوف وعلم النبوغ وتفسير الأحلام، على أنّ ابن رشد توصّل إلى ثوابت، وعقيدةٍ منقذة وهادية، ونظريةٍ مخلِّصةٍ و «خلاصية» (را: عقيدة الفوزَيْن، في التراث العربي الإسلامي إنْ من حيث أريضه أمْ من حيث طِباقيته).

إنّ «الكشف عن مناهج الأدلة» كشفٌ عن طرائق يقول ابن رشد إنها هي التي قادته إلى المعرفة «اليقينية». فهو لم يجد الحقيقة عند علماء الكلام، ولا عند أهل الجمهور أو العوام، وأهل البيان؛ ولم تُقنعه المعرفة أو «الحقائق» التي يقدّمها أهل العِرفان وعلم التصوف أو الباطن (قا: المنقذ من الضلال؛ أيضاً: الارتباط لفظاً ومعنًى بين عناوين الكتب عند الغزالي وابن رشد).

هنا يكون ابن رشد محكوماً بعقدة «الأب المقتول»، بعقدة الغزالي في «المنقِذ من الضلال»؛ وذاك عنوانٌ شديد الإفصاح والكشفِ، وكثير التقنّع والإخفاء معاً. وهنا اهتداء منسوج، وهنا معرفة بَعْدية استولدتها اتجاهاتٌ غير واعية. لقد كان ابن رشد قد آمن قبل أن يُعلِن ذلك الكشف عن الحقيقة. وكان يَعْرف تلك الحقيقة، ويؤمن بتلك الطريقة (الانقداح؛ الاشراق)، قبل أن يَدلّ الناسَ على تلك الطرائق أو يشير إلى تلك الحقائق. وهنا نتذكّر رجالاً كباراً، في حضارات الانسان، من نحو: بوذا، أوغوسطين، الغزالي، وعدد من مفكّري التصوف والفلسفة في التراث العربي الإسلامي (ابن أدهم، مسكويه...). كما نتذكّر أيضاً أنّهم «يهتدون» بالانقذاف أو بالحدس إلى «الحقيقة» ومن ثم يقدّمون براهين على أنّهم توصّلوا إلى «الحقيقة» باعتماد المناهج العقلية، أو بالتفكير والتأمّل، بالبحث والجُهد.

6 ـ اشارة الاهتداء واللحظةُ الحاسمة والعامل الدامغُ

الانطلاقُ إلى التبليغ أو إنعتاق «الثورة». أوليةُ التغيير الذاتي وإعادةُ البَنْينة

يَرْوي ابن رشد، نقلاً عن رواية أخبرها (رواها) تلميذه لعبد الواحد المراكشي (را: المعجب، طبعة مصر، صص 156 ـ 159)، أنّ ابن طفيل استدعى يوماً ابن رشد وقال له: «سمعتُ اليوم أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين عنه...». هنا طرح ابن طفيل المشكلة (قا: البطل أمام اللغز أو التّنّين، أمام الشرّ أو الوحش، الجَدبِ أو الحاجز، قمعِ السلطة أو الدخول في تجربة). ثم كان على البطل ابن

رشد أن يقضي على العقبة، أو الحاجز، المتمثِّل بالغموض في النص (عبارة أرسطو)، أو باستبداد الجهل والجدب، أو بالظلام المشتدّ والقحطِ المهدِّد ومن ثم الداعي إلى الخروج، أو إلى الاستجابة ودفع التحديّ.

7 ـ ابن طفيل أو البطل المُساعِد

الأنا وظِلّها أو الشخصيةُ وعتماتها أو الاستعارةُ وقيعانها وتشكّلاتها

يلعب ابن طفيل دور شيبوب مساعِد عنترة. فقد أثنى على ابن رشد في حضرة الخليفة: «فأخذ أبو بكر يُثني عليّ، ويَذكرُ بيتي وسلفي ويضمّ إلى ذلك أشياء لا يَبْلغها قدري». ثم يمحو البطل المساعدُ نفسه ذاتها، فيقول ابن طفيل للبطل الجديد (الداخل، الخارج)، لابن رشد: «وما يمنعني من ذلك (تلخيص كتب أرسطو وتقريب أغراضها) إلاّ ما تَعْلمه من كبر سنّي، واشتغالي بالخدمة، وصرفِ عنايتي إلى ما هو أهمّ عندي منه». يلعب ابن طفيل، في تلك «اللعبة»، دور **المكمِّل والحافز**، الحامي والمدافع. وهو يضيء الجانبِ المعتِم من شخصية ابن رشد؛ ويكون بمثابة **الظلّ للأنا**، أي جانبها الآخر المُلاصِق المكامِل. إنّ ابن طفيل هو، في هذه البطولة عند الفلاسفة، **اللاوعي الثقافي** لابن رشد. فبدون هذا اللاوعي، أو هذه المنطقة المطمورة الهاجعة، لَمّا تطوّر ابن رشد وانتقل إلى النور والعَلَن. ولمّا توفي ابن طفيل (581/ 1185) انفرد ابن رشد بمنصب الطبيب الخاص الذي كان ينتقل مع بلاط الخليفة سواء بالمغرب أو الأندلس (را: نقد ابن رشد لابن طفيل؛ ثم خفايا أو اللاواعيات في ذلك النقد).

8 ـ تغلّبُ ابن رشد على الخصوم وعقباتٍ خليفية هو قتلُ الوحش واجتيازِ العراقيل

تَرْوي السيرةُ الرّشدية ـ التي تعاون على وضعها كثيرون ـ أنّ بطلها ابن رشد اجتاز عراقيل كثيرةً متلاطمةً متلاحقة؛ وانتصر على الشّرّ أي الخصومِ والمنافسين، أو على السُّعاةِ والوشاة الذين كانوا يتآمرون عليه، ويتّهمونه بالكفر والزندقة. فقد قالوا: إنّه شكّ بما قاله القرآن عن قوم عاد[1]، ونشروا في الناس أنّه قال إنّ الزهرة أحد الآلهة...

(1) رفَضَ ابن رشد اعتماد "قوم عاد" بمثابة حجّة، ولم يَرَ في الأمر ما ينفع المُدافع عن الفقه وعلم الكلام والغيب؛ فقد رأى أنّها غير موجَّهة لجميع الناس، غير شاملة؛ ولا يقبلها غير المقتنع والقائل، اصلاً، بها (را: فهمه النفعي والمصلحي للنبوة).

وتعاونوا عليه، وشهدوا عليه... وانتهت أزماته المتوالية مع الخليفة، التي بلغت الأوج من خلال ما سُمِّي نكبة ابن رشد، أو محنته، بأن شهد له جماعة من الأفاضل ثم عفا عنه الخليفة. لقد هزم ابنُ رشدٍ جميع هذه العقبات، وكان يزداد نجاحاً وحُبّاً بالفلسفة، ودفاعاً عن فهمه للشريعة (الأخت الرضيعة)، وإيماناً بمبادئه وفكره، وبالحقّ أنّى كان، وبالتأويل كمنهج للمناهج كلِّها، وكأداة إنقاذ من الفِتَن..

كانت الفَلسفة، ودائماً بحسب ما تروي السيرة، قبل بطلها أبي الوليد مهمَّشة مغيَّبة. ومعه وحده انزاحت إلى النور، وانتشرت، وحظيت بالتقدير والمكانة الرفيعة. وفي جهاده من أجل بثّ الفلسفة وتبليغها، ومحاربة خصومها ومعانديه، هاجم ابن رشد كلَّ الأقاويل التي لم تكن برهانية، أي أنه قَتَلَ رمزياً كلَّ المهاجِمين وحقق كل الانتصارات على كلِّ المذاهب المخالفةِ له.

9 ـ ابن رشد يتغلّب على الأقران ويمتصّ بطولة ابن عربي ثم يتجاوزه

بعد أن تُظهر «السيرةُ الشعبية» بطلها ابن رشد متغلّباً على أهل الخطاب، وأهل الجدل، تُظهره من ثمّ الأبرز والأوحد بين أهل البرهان بالذات (قا: أعلاه، تفوّقه على أساتذته الأنبغ أو كُبراء عصرهم، وعلى سابقيه المشارقة أو المؤسِّسين).

أمّا استيعابه للبطل الصوفي ابن عربي فيبرز من خلال استعارةٍ أو أُسْكوبةٍ تصف، على نحوٍ اختلاقيّ أو حُلمي تخيّليّ، لقاء النّجمَيْن. غير أنّ أهل العرفان، في تلك الأسبوكة [= السبيكة الكلامية]، هم الذين نسجوا، وتفنّنوا، واصطنعوا نوعاً من الكرامة من أجل تمجيد ابن عربي وإظهاره بمثابةِ قاهرٍ للفلسفة، ومن ثمّ متمثِّلاً ومتخطِّياً ابن رشد نفسه... ليست تلك «الخَبَرية» الإناسيةُ إستعارةً تخلو من مدلولاتٍ مطمورة غنية، ومن مقاصد تعليمية، ونوايا وطوايا عرفانية لكن محجوبة وغير مباشرة (را: أدناه، السيرة الشعبية لابن عربي تُفوِّقه على ابن رشد؛ أيضاً: متصارعة أو متكافئة البطلَيْن).

10 ـ ابن رشد يُقِرّ لابن عربي ويستعيده أو يوظّفه تأكيداً للأوحدية الفلسفية

لعلّه ليس اهتداءً، بقدر ما قد يمكن القول بأنّه ليس تراجعاً، إقرارُ ابن رشد بالحكمة والمعرفة «الفائقة» عند الصوفيين ممثَّلين بابن عربي. فقد لاحظ تلاميذ ابن رشد،

«كاتبو» سيرته، أنّه مؤمنٌ بنجومية البطل النظير (ابن عربي). وذاك ما دفعهم إلى التوحيد بين النَّظيرَيْن، المتصارعَيْن بتكافؤ على ساحة «المشهد الثقافي»... لكنْ هل كانت تلك المصالحةُ تعامليةً ندّيةً، مُخْلِصةً وصادقة؟ وذلك الإقرار بالنظير، عند ابن رشد من حيث هو بطلُ أهل البرهان، قد يَعْني بلسَمةَ جَرْحِ الأوحدية الرشدية (را: اللقاء بين ابن رشد وابن عربي، بحسب «الفتوحات»).

إنّ الدفاع وصيانة بطولة ابن رشد أوالية اجتافتْ واستبدَنت ذلك المنافِس؛ وهنا يكون امتصاصُ التصوف، استيعابُ ابن عربي، توظيفاً مقصودُه، بوعي أو بغير وعي، إبرازَ بطولة ابن رشد وتوكيدَها... لم يكن ميسوراً إلغاء ابن عربي فاعتنقوه؛ تَمَثّلوه حينما عجزوا عن إلغائه، وكَسفِ لمعانه وأَلَقِيّته؛ لقد دَخْلنوه، جعلوه قسماً من الذات، ذَوْتنوه فيهم واستمروا أقوياء (را: متلازمة ابن عربي وابن رشد؛ متصارعة القطبَيْن).

11 ـ ثورة البطل على السابقين من فلاسفة، وكتّاب، وكلامين وسياسيين
تأكيدٌ للأوحدية وتعبيرةٌ استعارية عن إرادة تمرّدٍ واستقلال وقطيعة

قد يحكم الإنسانَ البطلَ نمطٌ أرخي في السلوك والتفكير مفاده أنّ الحقيقة تبدأ به، وأنّ المستقبل سيكشف أهميته. إنّ ديكارت، كانط، نيتشه إلخ، كما كبار الصوفيين في الفكر العربي الإسلامي، لم يخفوا تقديرهم الشخصي المفرط «للثورة» التي يقولون إنّهم حقّقوها. فالغزالي يغطّي تقديره الذاتي النرجسي بالقول إنّ الله تعالى منحه مِنّة أو هداه، وقذف إلى قلبه الحقائق... ويروي البطل عن ثورته، أو قَطْعِه مع السابقين والمعاصرين، بثوبِ «أسطوري»، أو تخيُّلي، أو استعاري (منامٌ، لطيفة، حركة أو طلبٌ من رجل حكيم، إشارةٌ من شخص مجهول...). وثورة ابن رشد، وبالتالي رسالته، أو نظريته في الفوز الخلاصي، تمثّلت في «تحطيمه» (!) للأشعرية، والعرفان، وعِلم الكلام، والفِرَق غير المالكية، والغزالي، وابن سينا... ثورة البطل، في الحكاية والكرامة والحلم كما في السيرة الشعبية والترجمة التقليدانية كما التلميذانية للرجال الكبار، صورةٌ استعارية لإرادة الانتصار والسعي للنجاحية. رَفَض ابن رشد الأقرانَ والفلاسفة، الصوفيين وشتى الكلاميين، وتجاهل باستعلاءٍ المعتزلة. لقد كان ذلك يشبه التمرّدَ المُراهِقي،

والثورةَ النرجسية؛ ولعله يشبه أن يكون رغبةً بالتميّز والقطيعة والاستكفاء، أو لربّما بالانفصال، بالرفض السياسي الأيديولوجي للآخرين، للمشارقة وحكمهم، لمذاهبهم وفكرهم.

وللشاهد، ومرَّة أخرى، إنّ يعقوب وإذْ يأمر باحراق كتب المذاهب الأربعة، فإنّه يوقع نفسه في الاستبداد، وفي رفض حرية الآخرين. إنّه شاء الأوحدية، وأشهر أو اعتمد التصلّب والتعصّب وتقديم رسالةٍ مخصوصةٍ احتكاريةٍ يراها وحدها المنقذة... وذاك ما كان عليه وفيه ابن رشد، بسلوكه وبكلّيته. وكذلك فإنّ رسالته، والتي أرادها أن تكون «عالمية انسانويةً» وشموليةَ النزعة (الشمولانية)، كانت تقديم الفلسفة (الحكمة، النظري والعملي والقيمي) بمثابة **المخلِّص للبشر**، وإعلانَ عقيدة الموحِّدين بديلاً من الأشعرية والكلام والتصوف، بلْ ومن التجربةِ الفكرية والروحية التي أنجزها المسلمون قبل تلك العقيدة المقدَّمة على أنّها هي وحدها «الفرقة الناجية» المرشِدة إلى «تحقيق الفوزَيْن»، وتحقيقِ المصالح المشتركة والمنافع العامّة.

12 ـ كَمْلنةُ الخليفةِ الذي عمل معه ابن رشد والحقلِ السياسيِّ لابن رشد في السيرة

كل تعقّبٍ لما كتبه المهتمّون بتقديم ابن رشد داخل حقله السياسي، أي مع الخلفاء الذين وَزَر لهم، يقود إلى كشف توافقِ أولئك المهتمّين حول قولهم الحسَن التقريظي في الخليفة الذي «غضب» مراراً على ابن رشد، على البطل المنكوب... فالخليفة حكيم، ويعرف موضوعات الفلسفة، أو يناقِش فيها بدراية، ويسأل عن قول القدماء في السماء (قديمة هي مُحْدَثة).

والخليفة، المتعامل مع ابن رشد (بغضّ النظر عن اسم الخليفة)، يُجلِس الأخير في أحسن مكانٍ من المجلس البلاطي؛ وهذا، على الرغم من وجود أقارب للخليفة مهمّين ورفيعي المكانة عنده.

ويبدو كل خليفة، من السلالة، شديد التهذيب وحسن السلوك والأخلاق، ومنتصِراً مجاهِداً، أو مجتهداً و«مرابطاً» همّه الأكبر مصلحة الدين والجماعة، السلطةِ والفلسفة.

والخليفة الذي سبَّب نكبة ابن رشد، وصفوه بسداد الرأي؛ وبأنّه يعرف جيداً

أهمية تحقيق رغبة الشعب... وبأنّه احترم «الرأي العام»؛ وتَراجعَ ريثياً عن رغبته الخاصة، وميله إلى الفلسفة، من أجل تغليب الفقهي والصوفي والكلامي.

13 ـ قَدْسَنة الخلفاء الموحِّدين وكمْلنتهم كملنةٌ للنَّحن المهدَّدةِ أو للذات القلِقة

بماذا يتفسّر إعجاب ابن رشد بالخلفاء الموحِّدين؟ هل لأنّهم مجدِّدون، مطوِّرون، وبمستوى أرفع من الخلفاء السابقين والمعاصرين لهم (في المشرق، والمغرب)؟

رأينا أنّ ابن رشد، في سيرته الشعبية، لم يعترف بشخصيةٍ نَدّيةٍ له إلاّ الخليفة (كل خليفة عاصر ابن رشد). وللشاهد، فقد أثنى أبو الوليد على الخلفاء الموحِّدين في آخر صفحة من «فصل المقال» حيث نجد:

أ/ «فإنّ النفس مما تخلّل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرَّفة، في غاية الحزن والتألّم». والذين أذوا الشريعة، في الخطاب «العالِـم» الصريح (الفلسفي، البرهاني) لابن رشد هم المتكلّمون، الفِرَق، من ينسب نفسه إلى الحكمة («صاحبة الشريعة، والأخت الرّضيعة»)، من كشفوا التأويل وأعلنوه بين الجمهور (أهل الخطاب). ونلاحِظ هنا أنّ المتصوفة، كما يبدو، غير مقصودين؛ لكأنّهم غير أعداء، أو لم يعملوا على تشتيت الشمل وتفريق المؤمنين وإيذاء الشريعة واختها الجميلة. وفي جميع الأحوال، قضية التصوف وابن رشد ملتبسة؛ إنّها معقَّدة.

ب/ بعد تبسيط المشكلة، أو تلخيصها بل تأكيدها[1]، ينتقل ابن رشد، في الصفحة عينها، لتقديم الحل، لتأكيد الحل الذي كان يجري وينفّذه الخلفاء الموحِّدون. فهنا يكشف ابن رشد فكرته أو أيديولوجيته ورغباته من السياسة القائمة؛ فيقول فيها: «وقد رفع الله كثيراً من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المُضِلات؛ بهذا الأمر الغالب...؛ وذلك أنّه دعا الجمهور إلى معرفة الله سبحانه إلى طريقٍ وسط ارتفع عن حضيض المقلِّدين، وانحط عن تشغيب المتكلّمين، ونبّه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة». المتكلمون معروفون؛ ولعلّ الخواص الذين عناهم هنا ابن رشد هم الفلاسفة.

---

(1) عن هذه الشكوى من المفرّقين المشتِّتين للأمة، را: الكشف عن مناهج...، أيضاً: تهافت التهافت.

يعود هنا ابن رشد، في هذا النّص الفصيح الصريح، إلى الثناء على نفسه وعلى أنداده (الخلفاء الموحِّدين): يعود لرفض من سبقه من الفلاسفة الكبار؛ وأيضاً يعود لرفض الخلفاء الذين كانوا قبلاً أو عاصروا الخلفاء الموحِّدين. ثم ماذا؟ قد يتوجّب هنا قليل من التوضيح أو كشفِ اللاواعي والظلي، المتخيَّل والأسطوري أو المرغوب والمطمور. فما هو الكامن في قاع القول بالغاء كل فكر فلسفي عربي إسلامي قبل ابن رشد، وبتسفيل كل علماء الكلام، وتبخيسِ كل الفِرق وجميع المذاهب والمقالات، وتجاهلِ المعتزلة والمتصوفة؟

وأيضاً، ما هو القابع في تلافيف التنكّر لكل خليفة باستثناء الخلفاء الموحِّدين؟ لماذا هذه البطولة الجديدة، أو الأوحدية المستحدثة المعروضة، أو هذه النرجسة المسفِّلة المطفِّفة للآخرين (السابقين، المعاصِرين)؟ هل هنا ثورة أم مجرَّد بطولة إناسية (أنتروبولوجية)، أو حلم جماعة، أو قصة شعبية ومنتوج فولكلوري؟ إنّ الأمم التي تحارب تخلُق أبطالها كي تتحرر وتتطهّر، كي تتعزّز وتَشْعر بتوكيدها الذاتي. وأمام الخطر تزداد المنتوجات الإناسية وأواليات الدفاع اللاواعية (الناقصة، الرّيثية، المتخيَّلة) الضروريةُ لاستعادة التوازن النفسي الاجتماعي، وللشعور الوهمي النفسي الحضاري بالتحقق والتكيّفِ الناجح، وبمشاعر الانتماء إلى **نحنُ** قويةٍ في مجابهة «**أنتُم**» مخاصِمةٍ أو مهدِّدةٍ وخطِرة، بمشاعر التفوّق على الخصوم (الأشرار) فكراً وسياسةً، طبيعةً وثقافة.

14 ـ المِحَن أو فترات الجفاف والقحط تعبيراتٌ إناسية وبنيوية جاهزة النكبة التي تسبق، أو تحضِّر، لنهاية الرحلة العُمْرية

بالغ كثيرون، ممن اهتمّ بابن رشد، بما قيل عن مِحَنه: منها النكبة التي تمظهرت بغضب المنصور على الفيلسوف؛ و «إدانةِ» الفيلسوف وتلاميذه، وإحراقِ كتب الفلسفة كلها ما عدا الطب والحساب وما يُتوصَّل به من علوم النجوم إلى معرفة مواقيت الصلاة واتجاه القبلة. وتمظهرتْ، أخرى، بإبعاد ابن رشد عن أوار المعركة أي بنفيه من قرطبة، واعتقاله ببلدة أليسانة؛ وكان ابن رشد قد جاوز السبعين من عمره. كما قضى الخليفة على مُريدي ابن رشد بالنفي إلى جهاتٍ أخرى، وصودِرت كُتبُ الجميع، وأُمِر باحراقها أينما وُجِدت. وَلْنَقرأ:

«ثم إنّ المنصور فيما بعد نقم على أبي الوليد بن رشد...؛ وأمر بأن يقيم (ابن رشد) في أليسانة وهي بلد قريب من قرطبة...، وأن لا يخرج عنها. ونقم أيضاً على جماعةٍ أُخرَ من الفضلاء الأعيان، وأمر أن يكونوا في مواضع أُخرَ؛ وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدّعي فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل».

هل كان ابن أصيبعة في هذا النّص (عيون، ص 532) واثقاً، وثوقياً، غير مشكِّك؟ لماذا وضع ابن رشد في موضع، ووضع الآخرين في موضع آخر؟ وما معنى القول: «وأظهر» (الخليفة) أنه فعل ذلك بهم؟ وهل كان يخفي شيئاً آخر؟ ولماذا أمر الخليفة بابن رشد وحده، دون غيره من المنقوم عليهم، بأن لا يخرج عن الموقع «المحجوز» فيه؟ والخليفة فعل ذلك بهم «بسبب ما يدَّعي فيهم أنّهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل». فهل كان ذلك زعماً من الخليفة، أو ادّعاءً، أو ظناً، أو حيلة وتغطية؟

وأولئك المغضوب عليهم «**بقوا مدّة**». كم هي؟ لعلّها، بحسب ما أرى وسنرى أدناه، لم تدم أكثر من جلسةٍ أو أسبوع. هل هي عام بكامله؟ لا ألتقِط ذلك، ليس لأن الكشف على شخصية ابن رشد يعتمد هنا طريقة تكذيبية، تشكيكية! إنّ الطريقة هنا حذرة؛ كأنّها تفتّش في الظّلّي واللامفصوح، وفي الجانب المعتِم من السلوك والكلام، من الوعي والنّصّ.

ربما يحقّ الافتراض، هنا، أنّ «النكبة الرشدية» ليست كبيرة أو عميقة التأثير. إلى ذلك، إنّه معروفٌ جيّداً أنّه يَسْهل تشويه النّص أو تطويعه كي يغدو، بطرائق معروفة، مؤيِّداً للمعنى الواحد ونقيضه، للأبيض والأسود، للسّويّ واللاسويّ. مع وَعْيَنَة هذه الأوالية في المحاكمة والإنتاج، نغدو حذرين ومن ثم أكثر معرفةً بالإداة.

ويتابع ابن أبي أصيبعة: «ثم إنّ جماعةً من الأعيان بأشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نُسِب إليه، فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة، وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة» (ص 532). لعلّ ذلك يشبه أن يكون امراً هدفه مجرّد تقريظٍ للمنصور وجماعة الأعيان. فكيف نفسِّر ونَفْهم؟

أ/ هل توهّمَ أنّه ملاحَق؟ إنّ تخيُّلَ **الاضطهاد** هنا شعور نفسي اجتماعي ممكن. لا أُريد

أن أقول، ولا أنْ أوحي بالقول، إنّ فيلسوفنا أُصيب بنوبة هذائية، بهوس الملاحقة والاضطهاد أو «جنون» العظمة، بالتآمر عليه. لكن لماذا لا نفترض أنْ ليست الحالةُ سوى تعبيرٍ إناسيّ (أنثروبولوجيّ)؟

ب/ هل هنا **أزمةٌ عابرة أو مجرّدُ اكتئابٍ يصيب المتقدِّم في العمر**؟ قد يكون ابن رشد، وهو في مرحلةٍ متقدّمةٍ من العمر، لاحظ ميلاً ما عند الخليفة ضد الفلسفة. ولعلّ الخليفة أوحى بذلك، أو أزمع على ذلك، أو قام به فعلاً، أو حَجَزَ بالفعل على حرية بعض الفضلاء. لكنّ ابن رشد، في هذا كله، لم يكن مقصوداً؛ فقد كان طاعناً في العمر؛ وكان الخليفة قد أبعده عن البلاط، أو أنّ ابن رشد نفسه كان قد نأى بنفسه وانسحب لأسبابٍ تتعلّق بشيخوخته وصحته (قا: شيخوخة البطل في الإناسة).

وأخيراً، ضمن هذه التفتيشات والتعقّبات المتقطعة والتي قد تبدو للمتسرّع مفككة، لكأنّ فيلسوفنا، هنا، يتماهى بالفلسفة المنكوبة آنذاك، أو المرغوب بحجبها وإدانتها تحقيقاً لرغباتٍ تَهمّ المجتمع والخليفة والسياسة[1]، وتعبيراً عن أزمة داخلية وحروبٍ مع الخارج. وبذلك تكون الأزمة النفسية متكافئةً أو متلازمةً تتبادل المعنى والتعبير مع الأزمة السياسية.

15 ـ الغرائب التي تُصاحِب وفاة البطل الشعبي أو «انتقاله»

توحيد الضدَّين ابن رشد والخليفة ثم ابن رشد وابن عربي

لم «تشأ» السيرة الشعبية أن تكون نهاية البطل مألوفة، اعتياديةً على غرار ما يحصل للمتوفّى من العوام، إلخ.؛ فالأوحدية تُرغِم هنا على التفتيش عن اللامتوقَّع، اللاعامّ، اللاشائع، إلخ. وتزخر الكرامات الصوفية والاستعارات، والأساطير والقصص كما السِّيَر الشعبية، بتكديس الظواهر اللاطبيعية والخوارق واللامعهودات التي تصاحب وفاة «**الأوحدِين**» (الأبطال، الرجل الأول أو المستعلي...)، أو تليها، أو تتنبأ بها وتُعِدّ لها.

---

(1) المنصور استدعى ابن رشد "في عام أحد وتسعين وخمسمائة"، وقضى عليه وعلى مريديه بالنفي أو الحجز؛ وصودِرت كتبهم (باستثناء بعضها؛ الديني)؛ وحصل العفو في 595هـ. قا: صاعد، طبقات الأمم (بيروت، دار الطليعة، تحقيق حياة العيد بو علوان، 1985)، صص 182 ـ 183.

كي تحافظ السيرةُ على التميّز والأوحدية لشخصية بطلها الكرامتي [= الكارزمي]، وللمحافظة على الاعتبار الذاتي والتوكيد الذاتي واستيعاب الاحباط والاختلالي، فقد روت تلك السيرة أنّ الخليفة (نظير البطل، النجم الآخر في فضاء «الرواية») نفسَه استدعى ابن رشد إلى البلاط، وهناك غسّلتْ السيرةُ اللطخةَ، وتجاوزت النكبة، وأقامت المصالحةَ بين النظيرَيْن ثم موحِّدةً المتكافئيْن (قا: وحدة الأضداد في التصوف، والأسطورة، والأحلام). وفي رواية إناسيةٍ أخرى، طريفة، يوعِز الخليفة إلى قومٍ بأن يتشفعوا بالفيلسوف.

يظهر ابن رشد في السيرة هذه، قبيل وفاته بقليل، وقد استردّ حُظوته في بلاط الموحدين. عاد إلى مراكشْ، واستعاد أوحديته، وانمحت اللطخة، وانهزم السُّعاة والوشاة. وتغلّب البطل على العائق الأخير؛ فقد انتصرَ واستعاد البراءةَ المغيَّبة أو المجروحة أو المشكوك بها. ويعترف الظالم (النظير، الخليفة) بالخطأ، أو يُعلن الحقيقة. يَظْهر النور بعد ظلمة، وتَسْقط الصعوبات والعراقيل أمام الكَمْلنة للبطل، بل والضروريةُ لتلك الكَمْلنة الرِّسالية ومن أجل بلوغ التحقق وإكمال الرحلة إلى **الأوحدية، إلى المطلق**.

وثمة، أيضاً، ما نستطيع أن نلحظه؛ أو نضعه أمام الوعي الحادّ، من أجل الاستيعاب والتثمير؛ وبغية إعادة الضبط والعلاج.

تضعنا السيرة الشعبية لابن رشد أمام حالة أخرى جديدة، غريبة، لافتة، مقلِقة لوعي «المستهلِك»؛ جاذبةٌ للاهتمام ثم منفِّرة ـ في الوقت عينه ـ من خصوم البطل أو من الكفّار به وغير المؤمنين بأوحديته. تأتي الرواية فتضع على لسان ابن عربي الذي شهد نقله: «ولـمّـا جُعِل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جُعِلت تواليفه تعادِله من الجانب الآخر. وقلنا (ابن عربي) في ذلك:

هذا الإمام وهذه أعماله::: يا ليت شعري هل أتت آماله»؟

لقد أظهرت السيرة ابن عربي بطلا لا يقلّ عن ابن رشد، ورجلاً عظيماً يمدح ابن رشد. استعادت السيرة ابن عربي، وامتصّت قدراته وثمّرت المتصوف والتصوف لمصلحة الفيلسوف والفلسفة. كمْلَنَت السيرةُ بطلَها... ما معنى ذلك على الصعيد

النفسي بعد توحيد النقيضيْن على صعيد السلطة (ابن رشد والخليفة) ثم المتكافئيَنْ على صعيد الحقيقة والمعرفة (أقاويل الحكمة وأقاويل العِرفان، أهل البرهان وأهل التصوف) أي مصالحة ابن رشد مع ابن عربي؟ ما هي الدلالة النفسية (الذاتية) أو الخطوةُ في مسيرة التحقق لذلك التوحيد أو لتلك الرغبة؟ تكافؤ النقيضَيْن، داخل الشخصية، معناه أنّها تكاملت، وبلغت النضج بتخطّيها للمتكافئات والانقسامات داخل الذات التي تكون بذلك قد حققت وحدتها، وأشبعت انتماءاتها. بذلك التكافؤ، الذي توصِلنا إليه السيرة الرشدية، نستعيد رَيْثماوياً التوازن النفسي العلائقي، ونستقر، ونحقق الذات، ونشعر بالاعتبار الذاتي والكرامة الذاتية، بل والتكيّفِ مع الوقائع والشروط الموضوعية.

16 ـ تفكير إناسي منحاز أحَفّ بنهاية ابن رشد (بحسب رواية ابن عربي غير المتواضع)

تأتي أُنسوجة ابن عربي عن الاحتفال بمأتم ابن رشد بمثابة استعارةٍ شعبيةٍ ذات ظرافةٍ، وكتعبيرٍ غَنيٍّ واسع[1]. كما تَظهر تلك الرواية حاملةً لاعتراف ابن عربي، والجماعة المُحفّة به حينذاك، بالقيمة الفكرية والانتاجية لابن رشد، وللفلسفة أيضاً التي (وبرغم كل تقدير) تبقى بنظر الأول أدنى مكانةً من التصوف، وممّا يبلغه العرفان من حقائق في «الكشف والفيض الإلهي». لقد وضعت السيرةُ الشعبية لابن عربي بطلَها هذا فوق كلّ بطل.

كان ابن عربي قد أعرض عن الاجتماع بابن رشد قائلاً ببطولة: بعد أن «أردتُ الاجتماع به ثانية، فأقيم لي ـ رحمه الله ـ في الواقعة في صورةٍ ضُرِب بيني وبينه...». «ولمّا جُعِل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جُعِلتْ تواليفه تُعادله من الجانب الآخر. وأنا واقف، ومعي... وقُلنا (ابن عربي) في ذلك: هذا الامام وهذه أعماله ← يا ليت شِعري هل أتتْ آماله»؟ (را: أعلاه، تناقض سيرة ابن رشد مع سيرة ابن عربي حول الأوحدية البَطَلية إنْ في الشخصية أمْ في العقل، أي حول الاختيار بين التصوف والفلسفة).

---

(1) ابن عربي، الفتوحات... (نشرة عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972)، السِّفْر 2، فَقَـ. 580 ـ 581.

18 ـ رواة السيرةِ الشعبية الرشدية بين الخيالي واللاواقعي والاستعاري كما الطريف والمتضمَّن

يصوغ ابن أبي أُصيبعة، ويعيد الصياغة أو السَّكْب والسَّبْكَ لمعلوماتٍ وأخبار، عن ابن رشد، يرويها وينقلها عن أبي مروان الباجي وبُندود والمراكشي (ابن أبي أصيبعة، صص 529 ـ 530؛ را: ص ص 520، 523، 524، 529، 531، 532).

قد يَهم الإناسي المعاصرُ منامَ ابن زهر (ص 529)، ومعلوماتٌ أخرى عن أبناء زهر تنفع لتوضيح عالم ابن رشد. لكنّ الأهمّ هو التساؤل: من نصدِّق، ما يقوله الباجي أمْ ما يأتي به بُندود؟ وأين ابن عربي؟ ما هذه الروايات الشعبية، ما هذه السيرة الرشدية؟ ولنتذكّر، بعدُ أيضاً، السيرةَ الفولكورية لابن رشد في منفاه أو مهجَره داخل الغرب في مشكلات الدين مع السياسة، والفلسفةِ أو العلم مع اللاهوتي والمقدَّس والبابوي، مع الالحاد الأوروبي أو مع المخادعين الثلاثة!

19 ـ التصورات عن ابن رشد السياسيِّ والحكيمِ أو البطل في علم الطبقات والسِّيَر الشعبية والتصوف

مراراً حاولتُ أن ألتقِط خصائص «الانسان الحكيم» (الانسان «الناضج» أو ـ بالمعنى الشعبي المتداول ـ العاقل) في اللاوعي الثقافي العربي الإسلامي، ومن ثم في البشرية منذ تجاربها البدئية، الأرخية. يكون «**الانسان الحكيم**» (الوقور، الرّزين، المجرَّب أو المعتبِر) فِينا شبيهاً بالظل للأنا؛ ومكمِّلاً معوِّضاً عند الانسان الغارق في حياة الصَّخَب والانفلات. لعلّه **اللاوعي**، والجانب الآخر الذي يُغطّي ويُبلسِم. في كلٍّ منّا «**إنسان حكيم**» مخبوء في القيعان والأغوار، أو ماثلٍ في الظلّ والعتمة من العقل والشخصية والسلوك. وغالباً ما يكون **معبِّراً** عن ما ينقصنا من آمال، وما نجرحه من قيم، أو ما ننساه أثناء الحياة اليومية البعيدة كثيراً أو قليلاً عن الأخلاق والفضيلة والصراط المستقيم (را: زيعور، الحكمة الذاتية أي السياسة المثالية للنفس والبطولة الأخلاقية في الخطاب اليوناني العربي اللاتيني: بالفرنسية).



الفصل الرابع

غورياتُ الخطابِ في المرأةِ ورموزُ الأنوثة في اللاوعي واللغة كما في الإناسة واللاعقل

(المقال والتجربة أو التفكير والوجدان فيما بين الجنْسَيْن من اتزان)

1 ـ في جلساتٍ سابقة، شخّصنا عند ابن رشد ميلاً للانعزال، وآخر للانهمام بالفكري المحضِ والنظرانية؛ ومع الالماحة إلى أنه ابتعد عن الجسدي والعواطفي، والاعتناء بنفسه ومظهره، فقد توقّفنا عند سلوكٍ لا يُظنّ أنه بلا معنى في حين أنّه يثير أسئلة، ويكشف عن هواماتٍ، ويقودنا إلى اللاوعي ومطمورات الشخصية. تلك هي «حالة نفسية جنسية» مكثّفة ـ في الوعي والسلوك للفيلسوف ابن رشد (المهمِل هندامه ومن ثم نفسه) ـ بالقول إنّه لم يأخذ «راحة» (!) إلا ليلة زواجه وليلة مات فيها أبوه.

2 ـ إنَّ المتضمَّن المدفون حيّاً هو، هنا، هوامات جنسية؛ هو مشكلات جنسية أو ذكريات طفولية عن صدمةٍ «منسية». لماذا ذلك الغرق في العمل؟ لماذا ذلك «البُخل الوجداني»، وذلك التصلّب واللاسويُّ، الاكتئابيُّ الشيخوخيُّ واللامرونة؛ وتلك البرودة؟ والأهم هو أنّ ذلك التشكيك نافع؛ وهذا إنْ لم يكن كثير النفع... إنّها جلسةٌ تحادثية تفهّميةٌ وتفاهمية مع «صابر» مدهش بتفوقه، بخصوبته وجرأته في إشهار قولٍ فلسفي في المرأة موقعاً وطبيعة؛ أو عقلاً ودوراً.

3 ـ حيث أنّنا لا نتحاور حول التطويرات التي قدَّمها عقلُ ابن رشد إلى حقل الفلسفة

العربية الإسلامية، وبالتالي إلى مجال الخطاب اليوناني الوثني ـ العربي الإسلامي ـ الأوروبي المسيحي، فإنّنا نحاول، أدناه، الاهتمام الاعتنائيّ بمعاينة شخصيته، وباستكشاف النفسيِّ والغوريّ، الإناسيِّ واللامفصوح (را: قطاع الغوريات في الشخصية، اللاواعي والهاجع، المتضمَّن والمَنسي أو البور، إلخ). من ذلك القطاع «قضيةُ» المرأة وموحِياتها الأنوثية والوظِافية؛ ثم قضيةٌ مناقبية، أخرى، هي مشروعيةُ وأخلاقية الحقِّ في التلصلص وكشفِ ما يتوصّل إليه الاختصاصي من معرفةٍ ما بالصحة النفسية العقلية للمفحوص (الصابر، العميل، الزَّبون).

4 ـ نتدبّر في ابن رشد إثنَيْنيةً في: السلوك، الشخصية، العقل، التجربة، الأنوثة...؛ ومن ثم بين الفقه والفلسفة، السياسة والفلسفة، الحكمةِ والشريعة، الذات مع الآخرين، شبابه مع شيخوخته...(*)

(*) شذرات أو تعقيبات شريدة لَخَّصت بحصافةٍ معاينتنا للشخصية والاضطرابات النفسية المزاجية عند ابن رشد؛ في: مؤتمر ابن رشد، بيروت 25 ـ 26، كانون الثاني، 2000.

الجلسة الأولى

- I -

1 - القراءة النفسانية تَستخلِص أنّ النقَاط التي قد تبدو **جديدة، أو مختلفة**، هي - عند ابن رشد وبحسب المدرسة الراهنة في الفلسفة - النظرُ في معنى أنّ ابن رشد كان **رثّ الثياب**؛ ولماذا قد يُعَدّ ابن شد **قاتلَ أبيه**، قاتِلَ الغزالي الذي هو نفسه، من منظورٍ آخر، يُعَدّ قاتلاً التهامياً افترس أباه ممثّلاً بالفارابي/ ابن سينا؟ (را: دور الأب في اللاوعي للطفل؛ عقدة القتل الرمزي للأب).

فَلْنستكشف معنى أنّ ا.ر. (= ابن رشد) مَتْهوم بأنه قال: **الزُّهرة أحد الآلهة**، وإنّ قوم عاد مشكوك فيهم، وإنه كتب عن الخليفة **سلطان البرَّين [أو البربر]**؟ وما معنى قوله للخليفة: تَسَمّع يا اخي أو **تُسْمع يا أخي** (وَرَدَت غير مُشكَّلة)، أو...؟

وماذا يحكمُ قيعانُ معنى القول إنّ ا.ر. لم يترك أوراقه إلاّ **ليلة بنى على زوجته**، وليلة وفاة أبيه؟

ولماذا كتب القوانين الكُلّية (الكليّات) في الطب، ورجا ابن زُهر أن يكتب الجزئيات عضواً عضواً، ودواءً دواءً...؟ فما هو، داخل مِثل ذلك السلوك، المرغوبُ اللامفصوح؟

2 - ليست تلك التساؤلات المكرَّرةُ المفحوصة، في الفصول الثلاثة السابقة، **تأرخةً أو قراءةً ما لفكرٍ** ظهر منذ ثمانية قرون. فهمُّنا أو اهتمامنا، أدناه، مجاله المساواة بين الجنسَيْن عند ا.رشد. وهو مجال مأساوي، في الفكر العربي. بل هو خطاب عُصابي، غير مرِن، بطيء التطوّر، وشديد التوتر والإقلاق على الصعيد الحضاري المقارن؛ ونفهمه هنا

باعتماد الاناسة والفلسفة، والتعويل على الجِناسة والرِّمازة وعلوم اللاوعي.

إنّ خطاب ابن رشد في «المساواة» بين الرجل والمرأة، إنْ على الصعيد الاجتماعي كما الأخلاقي، ومن حيث الامكانات والمهارات، **خطابٌ مميَّز: كأنّه غير سويّ**، نسبةً إلى الفقهيات والمألوفيات في حضارات الاسلام المتعدِّدة والمتعاقبة. وحتى، في عصر الحداثة، يستحقّ أنْ يلاحَق ويُدرسَ لأنّه لا يزال خطاباً حيّاً، فعّالاً؛ ومن ثمّ مثيراً للرغبة، والفضولِ المعرفي، وإرادةِ التحليل... والأهمّ أنّه يعزّز خطابَ الفلسفة في المرأة، في العائلة أو في «**بنية الزواج**»، ذا البعد أو الحل المسكوني؛ والذي بات خطاباً عالمياً، انسانوياً، وموجَّهاً إلى كل الأمم والثقافات، الحداثات والمقامات.

3 ـ يكشف الانسان شخصيته، وصحته النفسية أو اتزانيتها ذاتها، عبر تعليقاته على حادثةٍ أو كلمة؛ ومن ثم حين أيِّ اختيار. إنّنا نستطيع أن نختار إحدى شخصيتَيْنْ لابن رشد: إمّا العُصابية المتصلِّبة، وإمّا الشجاعة الجريئة وحتى المتهوِّرة. و «الأقوم سبيلاً» هو أنْ نختار، هنا، الجانب الايجابي، الفلسفي، الشمولاني والعقلاني، البراغماتي وذا النزعةِ الانسانية المنفتِحة والقولِ الذي يتجاوز المحلي والمِلّي كما العرقي والجغرافي.

على صعيدٍ حضاري، إنّ ابن رشد يطرح على بساطٍ مشتركٍ قولاً يجمع ويحاوِر بين فلسفةٍ إسلامية والحضارة الوثنية (اليونانية؛ أفلاطون)، بين **الشريعة والحكمة**، بين السُّنن الجزئية والسُّنن الكلية، بين الخاصّ والعام، المحلّي (الأهلي، الخصوصي، الهوية) وما هو عقل مسكوني (أشْملاني، إنسانوي، كوني). وذلك الجمعُ بين الوثني والمسلم غِرارُه المعهودُ ثم روحُه الجمعُ بين الحكيمَيْن عند الفارابي. غير أنّ الفقرة ، السابقة أعلاه، تهمّ الفضاء الثقافي، أو الحضاري، أو العقل العملي والفلسفةَ العملية. أمّا الاهتمام بالانسان الحيّ واللغزِ والمتناقض، فهو همٌّ واهتمامٌ بالمطمور والنفسي والشخصي.

وهنا نعود للسؤال: مع أي موقفٍ أو امرأةٍ يتكافأ ابن رشد تكافؤاً هو غير قسري، بلا وعي... هل هناك رغبة لا واعية، أم أنّ الأمر هو أنّ ابن رشد فيلسوف مع الفلاسفة، وفقيه مع الفقهاء، وصوفي مع الصوفيين، و...، و...؟

قال ابن رشد: إنّ الغزالي كان فقيهاً مع الفقهاء، وفيلسوفاً مع الفلاسفة...

وعندي، ذاك ازدواجٌ سويّ. هنا أُكرّر القول إنّ ابن رشد قد حارب الغزالي لأنّ الغزالي هذا هو النبع والمثال والوالد الرمزي لابن رشد نفسه. ولكأنّ ما انكره هذا الأخير على الغزالي كان ابن رشد يقوم به فعلاً، وينكره في نفسه ويقمعه ويخفيه.

4 ـ الأهمّ هو أنّ ابن رشد، مرةً أخرى، في الجانب النظري الفلسفي من خطابه في المرأة، محكوم بامرأة. أين هي، ومنَ هي، المرأة التي قادت، من اللاوعي، سلوكاته الايجابية حيال النساء؟ لو لم تكن تلك المرأة شديدة التأثير عليه لما استطاع أن «يخون» وظيفته، وتراثه، واسرته؛ وجانباً أساسياً من فكره وحياته وشخصيته. لكأنّه قتل قطاعاً من شخصيته مقابل امرأة مَخْفية أو منسية، مدفونةٍ في لا وعيه أو هاجعة. ويجب هنا أن لا يبدو هذا التصوّرُ كتقزيم؛ أوردٍّ للفلسفي إلى الشخصي والذاتيات، وإلى الرواية التحليلنفسية للعائلة (أمّ وأب وطفل).

نحاول أن نغوص في غوريات التجربة. فليس أمامنا شخصيةٌ حيَّة نسألها وتسألنا. أمامنا فقط نصوص. أنا أفترِض هنا أنّ قول ابن رشد في المرأة هو حلم طفولة؛ أو هو أمنية مكبوتة؛ أو تجربة طِفْلية صادمة محجوبة منسية. وهذا ليس معناه أنّ تلك المرأة ليست سوى أُمِّه وتجربته الطفولية الشخصية (را: إحراقه لشعره الغزلي، وتفسيرنا لهذا «الاهتداء» الذي يذكّر مرةً أخرى بتجربة الغزالي في «المنقذِ...»).

5 ـ إنّ خطاب ابن رشد في المرأة قابل للتحليل والتفسير بحسب طريقة التفسير للأحلام والخرافات والقطاعات الاناسية. كأنّ حلم ابن رشد يقول: وأبصر رجلٌ في نومه أنّه في مكانٍ ما الرجال والنساء فيه يتساوون. وفي صياغة أخرى لقول ا.ر. في المرأة: ثمة رجل فقيه، قاضٍ، ابن عائلةٍ دينية كريمة المحتِد وقريبة جداً من بلاط خليفةٍ طاغيةٍ قتّال؛ وصادف أنّ ذلكَ القلِق أبصر في نومه حكيماً يقول له إنّ المرأة مساوية للرجل. اضطرب ذلك الفقيه؛ ثم أشهر موافقته: لقد اهتدى إلى حلٍّ لأزمته، إلى الحقيقة. هنا، ابن رشد كأنه صوفي، أو بطلٌ إناسي، أو مُحِبٌّ حنونٌ اهتدى بعد منام أو إشارة، خاطرٍ أو هاتف، إلى القول بمساواة المرأة بالرجل، أي إلى قطاع كَمْلنة المرأة داخل قطاعاتٍ اللاوعي الجماعي أو الإناسة العربية الإسلامية.

الجلسة الثانية

- II -

الجلسة التحليلية النفسية الثانية بطيئة؛ وهي ثاقبة، غائصة في الغوريات. وهنا إحدى تجديدات المدرسة الفلسفية العربية الراهنة في قراءة **ازدواج المنظور والقيمةِ والمعنى في خطاب ابن رشد في المرأة**. وهذا، مع تساؤل: هل سَبَقَ العامِريّ، أو فيلسوفٌ إسلامي آخر، إلى تأييد حقّ المرأة ؟ ولماذا لم يتطور إيجابياً، تعديلاً وتحسيناً، الخطابُ الفلسفي في المرأة من حيث الحقوق والموقع والوظيفة؟

1 ـ ابن رشد والجرأة الملتبسة أم التفكير الحر حيال المرأة

تَسَمّع يا اخي! تلك كلمة يقول ابن أبي أصيبعة إنّ ابن رشد كان يخاطب بها الخليفة. هنا تبرز موضوعة غير مدروسة بعد؛ وهي نافعة لفهم شخصية وخطاب ابن رشد، وبالتالي لإستنتاج إشكاليةٍ في المرأة عند ابن رشد. إذا صحّ أنّه كان «بفظاظة» يخاطب الخليفة، وليّ نعمته، والرجل السَّفّاح القاتل لأهله أو أعمامه العديدين، فمعنى ذلك أن ابن رشد كان ذا **شخصية معيَّنة**، ومواقف متميّزة، فقد مَرَّ أنّه كان **متصلِّب الشخصية، عُصابياً، مكتئباً!** والسؤال بالتالي هو: هل كان ابن رشد ـ وإذْ يقال إنّه كان «رث الثياب» ـ رجلاً مقداماً، غير هيّاب، جَبَلياً، لا يخشى العواقب، ولا يرهب حاكماً شديد البطش؟ ما معنى تلك الجرأة؟ وهل هي بنت الاقتناع والتفكير والعزيمة أم أنّها قسرية، لا واعية، مَرَضية؟ هل ثمة من اضطرابٍ ما في الشخصية أم أنّ قوله في المرأة والنقدِ فلسفيٌّ أي حرٌّ ومفكَّر فيه؟

في ذلك الإشكال، لماذا نقول إنّ ابن رشد هو إمّا مفكِّرٌ مفرط الجرأة لا يخشى العامّة وحتى الخليفة صاحب البطش؛ وإمّا إنّه مريض مزاجيّ، بعيد عن الواقع ويشبه

الفصامي وأيضاً المفصوم؟ أين يقع ذلك الرجل الذي نُثني عليه كثيراً، ونجعله إماماً للعقل ـ والفكرِ المادي بل الواقعيِّ والعلماني ـ طيلة قرون؟

في ثوانٍ قليلة، على الجاسوس أو اللص النفساني، يعني على المحلِّل، أن يقرِّر. وأنا أغلِّب تشخيصاً على تشخيص آخر، لشخصية ابن رشد، تبعاً لمعرفة بسلوكاته الأخرى أو مواقفه العديدة الخاضعة كلها لمنطقٍ ضمني واحد. نقول إنّ ا.ر. غير هيّاب إنْ ظهر ذلك في سلوكاتٍ جريئة. وأقول إنّه يائس أو عصابي انطلاقاً من تحليلي لمواقف ابن رشد العصابية... وفي جميع الأحوال، لا بدّ أنْ نُغلّب. إنّ تغليب تحليلٍ على تحليلٍ مختلف يكون بقراءة المجمل وكلِّ الشخصية مرةً جديدة معادة؛ وتفسيرِ الوجهَيْن المتكامَلَيْن بعاملٍ واحد يُكرَّر ويُعمَّم تفسير نافع وفعّال (را: إثْنَينية ابن رشد؛ التصلّب النفسي فيه).

2 ـ ابن رشد والعامري داخل الموقف من المرأة في المجتمع والدولة وإزاء الرَّجل

ربّما أُصدّق أنّ العامري قد قال إنّ النساء «ميلهُن إلى العلوم لا يقل عن الرجال» (في كتاب أ.ع عطية، تحقيق السعادة والإسعاد للعامريّ، ص 55). ثم إننا نجد هناك أيضاً القول: «يقدِّم العامري في كتابه رأيا متقدّماً حول المرأة. ويرى أنها لا تقل مكانةً عن الرجل، وأنّ ميلها للعلم والتعلم يتساوى بالرجل. وهو رأي مستنير ومتقدم من فيلسوف القرن الرابع الهجري» (الكتاب المذكور، ص 100).

لكنّي قد لا أثق كثيراً بأقوال كلّ قائل. عند العودة إلى الفصل المذكور (صص 370 ـ 376) نجد الكلام المقصود الذي ربما لم تقرأه منى أبو زيد، أو أنها قرأته وبقيت حذِرة. هذا على ضد الزميل عطية الذي هو أقل حذراً (استنتاجاً عندي من معرفتي الشخصية بقدراته في العمل وعلى العمل).

وماذا يقول النّصّ الذي نختلف حوله؟ إنّه «القول في سياسة النساء. ونريد أن نبيّن أنّ طبعهنّ في العلوم والصنايع لا ينقص عن طبع الرجال، ولكنه يكون أضعف». ثم يتابع العامري، فيقول: «قال أفلاطون إنّه ليس في الأعمال عمل يختص به الرّجل من قِبَل أنه رجل، وتختصّ به المرأة من قِبل أنها امرأة. فإنها بطبعها تصلح لجميع ما يصلح له الرجل»... (الكتاب المذكور، ص 370).

هذا رأي أفلاطون. فهل هو أيضاً رأي العامري؟ أنا محكومٌ بالايجابية؛ والموافقة هنا تُريح، وتنفع! لكنْ:

ـ يجب أن نلاحظ الكلمات الأولى والتي هي عنوان الفصل بكامله. إقرأ معي: «القول في سياسة النساء. ونريد أن نبيِّن أنّ طبعهنّ في العلوم والصنايع لا ينقص...».

هنا، أنا أقول: يجب أن نغلِّب عَزْوَ هذا العنوان للعامري. ولذلك فأنا قلتُ في ورقة المؤتمر: إنّ ابن رشد ليس الأول؛ ولا هو الأوحد. إنّه فقط الأشهر. وهذا، لا سيما إنْ استدعينا أقوال بعض فلاسفتنا ـ وفي العالم القديم ـ في محاكمة «عقل المرأة والصبيان والجّهال».

ـ الأهم هو: أ/ أفلاطون، نفسه، عنده مواقف من المرأة غير دقيقة، أو غير متوافقة مع ما يقال إنّه داعية لحقوق المرأة. ب/ قول ابن رشد التحريري في المرأة جاء أحادياً، مقنَّعاً، متخفِّياً، لم يتكرّر عنده. لم ينشره. لذلك فالشك في قول العامري إنْ نحن أردناه، فإنه ينبغي أو يجوز تعميمه على كل من أفلاطون وابن رشد. لقد كانت الظروف الاجتماعية التاريخية لا تسمح بنشوء نظرةٍ إلى الأمم هي عينها النظرة المعاصرة إلى الفروق بين الجنسَيْن.

ـ سبق التساؤل عن نظرات ابن رشد الفقهية على المرأة. وهنا يقال إنّ ابن رشد، من حيث هو فقيه كبير وأكبر القضاة، كان يطبّق نظرةً على المرأة مألوفةً معهودة. لم يكن قاسياً، ولا هو سلبي. كأنّه كان في موقف الإنفتار (الفتور، اللاموقف، اللارأي، الساكت الصامت)... ربما جاز القول إنّه كان فقيهاً متشَدِّداً! أظنّ أنّه كان دون الكثير من فقهائنا الكبار رِفقاً بالمرأة؛ وذلك لأنه، كما رأينا، شخصيةٌ متشدّدة سلوكاً وفكراً أو متصلّبٌ طبيعةً وثقافة.

الجلسة الثالثة

- III -

السؤال هو إذن: لماذا كان هذا «السلوك الجانح» عند ابن رشد؟ يقول الدارسون، وإثر المتَّفق عليه بلا أدنى نقاشٍ أو مساءلة، إنّ «سلوك» ابن رشد حيال المرأة كان تقدّمياً، تحريرياً وداعياً إلى المساواة بينها وبين الرَّجل... وهل يجوز أن نقول إنّ هذا السلوك جانح، وإنّ تلك المقولة جانحة، وتدل على عُصاب أو مرضٍ نفسي، عقدةٍ أو تمرد...؟ ولماذا نعود إلى تكريس هذا النمط من النظر مغفِلين الوجه الواعي أي التفكيري والإرادويّ؟

من حيث الوجه الأول، **ابن رشد هو هنا الجانح**. ففي المعنى الأول، إنه جانح لأنه مخالف للرأي السائد؛ بل وهو جانح لأنه مخالف لقول الإمام مالك، ولِوظيفة قاضي قرطبة الكبير، ولوظيفته في الدولة، ولتراث أسرته.

لقد صارت القضية إذَن قضيةَ سلوكٍ جانح. فموقف ابن رشد التحريري العقلاني بالنسبة للانسان المعاصر هو موقف جامح أو غير سويّ ومُخالف للفقه، ولوظيفة ابن رشد، ولتراث الأمّة، وللفضاء الاجتماعي والسياسي. هل هذا توصيف دقيق لتشخيصات حالة ابن رشد «غير السوية»؟ موقفه جريء. ولكن الجرأة هذه هل هي بريئة، خالصة، بلا قيعانٍ أو عتمات؟ أليست هي تُخفي جذوراً دفينة، وتجربةً صادمة عائدة إلى ذكريات وخبرات الطفولة؟

أخشى أن تكون هذه «الجلسة الحوارية» آخذة بالتحوّل إلى جلسةٍ سابقةٍ رأيناها مشحونة بالاكتئاب، والمرض النفسي، والقلق المزاجيّ، والاختلال وما إلى ذلك. هل هذا كله موجود، بل هل هو مستحقٌّ للاهتمام، في ابن رشد؟

لقد لخَّصَ ابن رشد، هو بيده **أو عبر زلاّت قلمه ولسانه وحركاته**، مشكلته مع الزوجة،

مع المرأة، مع الطعام والجنس، مع الأفعال الناقصة غير الاعتباطية (را: قول ابن رشد... قطا وفراخ حمام)؛ ومع تجربة شبابه في الحبّ والغزل، وقولِ الشِّعر الغَزَلي.

نستطيع أنْ نبدأ من الأفعال الناقصة عند ابن رشد، من فلتاتِ لسانه وهفوات قلمه، كي نعرفَ شخصيته أو تجربته ومواقفه تجاه المرأة. نعود إلى الزلاّت والفلتات، إلى الهفوات اللاواعية والمفعمة بالمدلولات المطمورة والقسرية، إلى أنّ زلات سلوكه وقلمه طريق إلى الفهم والاستكشاف. لكنّ ذلك الطريق ليس الوحيد؛ وليس هو المؤدِّي الواعد، الآمن والأكيد. هو فقط مساعِد غير كافٍ. إنّه دليل بسيط؛ لكنّه يقود رأساً إلى الموقف الثاني المناقِض أو الجانح، اللاواعي والمستور، عند ابن رشد تجاه المرأة. أنا قادتني تشخيصاتي وتفحّصاتي إلى طرح تخيّلٍ لتلك «**العقدة النفسية**»، أو المنام أو الحكاية الشعبية، عند ابن رشد. وهنا نسأل ثم نقتل الأسئلة، أو نُغفِلها ونتقدم. فنقول:

1 ـ ألعلّ ابن رشد أحبّ امرأةً نصرانية؟ لماذا أحرق شِعره الغزَليّ وما معنى ذلك؟

2 ـ هل ابن رشد كان ذا أمّ «قوطية»، ذميّة، غير مسلمة، أمّ ولد...؟

3 ـ هل كانت **إحدى زوجات الخليفة** ـ أو إحدى محظياته ـ جسورةً مِقدامة، أمازونية، وثنية، أفلاطونية، متحكِّمة بالخليفة والسلطة؟أكان ابن رشد على معرفة أو ظَنّ؟

4 ـ هل جرت في **تجاربه الطفلية** حادثةٌ ما لها علاقة بامرأةٍ أو أنثى ذات خصائص أو سلوكاتٍ من نوعٍ معادٍ أو مخالفٍ للموقف الفقهي حيال حق المرأة بالمساواة، والوظائف العليا، والامامة نفسِها؟

5 ـ هل تماهيه في أفلاطون، أو هل أسطرتُهُ للفكر اليوناني، أنتج ذلك الحلم أو تلك الأمنية، تلك الجِنّيّة أو تلك «الخرافة»؟ تلك الاستعارة أو المرموزةُ أو المتخيَّلة؟

6 ـ أكان ذلك الموقف الرشدي جنون لحظة؟ تمرّداً نرجسياً، غَسْلاً وتغطية، تعويضاً وتطهّراً، نوبةً أو وعكةً مزاجية؟

هل نستطيع الحصول على اسم، أو على خليفةٍ كانت أمُّه أم ولد؛ أي هل كان ابن رشد يعرف خليفة، أو يعيش مع خليفة، أمه رومية؛ أمْ أن معلوماتنا التاريخية، هنا، غير كافية أي عمومية وبَعْدية، لاحقة، استنتاجية؟

على الصفحة نفسها التي أنهاها عبد الواحد، في «المعجب في تاريخ المغرب»، عن ابن رشد (ص 307؛ نشرة العريان، القاهرة)، يمرُّ أنّ الخليفة الذي جاء بعد أبي يوسف يعقوب كان ابنه أبو عبد الله محمد بن أبي يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي. يقول عبد الواحد عن هذا الخليفة الجديد (الذي بويع بعد وفاة أبيه، سنة 595، قبل وفاة ابن رشد بعام واحد): «**أمّه أمّ ولدٍ**. اسمُها زَهر، رومية». وكان هذا الولد أبيض، «أشقر شَعرِ اللحيةً». وإذَنْ؟ لقد كان الخليفة الذي عايشه ابن رشد، متزوِّجاً مع روميّة، أمّ ولد (!).

- IV -
مراجَعة وأضمومة

1 ـ إنّه لمن النافع التنقيب في الغوريات واللاواعيات والعتمات كي نفهم ذلك «المنام»، أو تلك «الأمنية» عند ابن رشد، أو تلك «**المدينة الفاضلة**» **الرشدية**. إنّ مناماتنا قد تفسِّر الكثير من الأيديولوجيات، والقصص الشعبية، والشعائر أو الطقوس، والحكايا... يعني هذا أنَّ ذلك المنام عند ابن رشد لم يكن سوى حنينٍ إلى الرحم، أو عودةَ ذكرياتٍ طفلية، أو تحقيق رغباتٍ مكبوتة... ألسنا نقدِّم هنا تفسيراً غير دقيق؟ هل هو تفسيرٌ سطحي تفسيرُ المنام (أو الخرافة) باعتماد حوادث طفلية صادمة ومنسية؟ أظنّ أنّ الحال والأوضاع في بلاط ذلك الزمان، ووضعية بعض النساء المسلمات المِقدامات الذكيات، عاملٌ أو عوامل غذّتْ ما هو هاجع في لا وعي ابن رشد. لن اقول أكثر، ولا أوضح. إنْ كان ما قد نراه غير مقنع قد يكون، في جميع الأحوال، غير سطحي. إنه تفسير خاضع لقوانين، ولمنهجية.

كيف يتفسَّر موقف ابن رشد الذي هو أكثر من موقف واحد؟ هل هنا توفيقٌ بين موقفَيْن من المرأة (را: الجلسة السابقة، التناقض أو التكامل بين شخصيتَيْن عند ابن رشد)، أمْ أنّ القضية مجرّد تناقضٍ لم يَقْلق له ابن رشد، أو لم ينتبه له، أو لم يلاحظه البتّة، أو سكت

عنه؟ لماذا هو إمّا فقيه هنا، وإمّا فيلسوف هناك؟ لماذا هو متشدّد معاً ومرن، متصلّب في السلوك ومجتهد في العقل؟

2 ـ حملتُ بين أوراقي (إلى الندوة) لوحَتيْن من كتاب إيشير (Escher) تَظهر في كلٍّ منهما مفارقة بصرية، أو خداع بصريّ، أو ما إلى ذلك. لاحِظ الآن الصورةَ (في مذاهب علم النفس): إنّنا إمّا أنْ نُدرِك صورة **فتاةٍ صبية**؛ وإما أنْ نرى أو ندرِك صورة **امرأة عجوز**. إذا ظهرتْ الأولى اختفت الثانية، وإنْ أدركنا الثانية غابتْ عن إدراكنا الصورةُ الأخرى التي تغدو ـ والحالُ هذا ـ المهادَ أو الخلفية. وهكذا حال اللوحة الثانية. هنا نقول إنّ خطاب ابن رشد الفقهي في المرأة يختفي عندما يكون خلفيةً لخطابه الفلسفي. وما هو ضدّ ذلك، صحيح... فالخطابان وجهان أو نمطان يتبادلان الدور: إنْ كان هذا هو الشكل الجيّد، فالآخر يغدو المهاد ـ الخَلْفية.

3 ـ هنا يَبْرز عندي اعتراض وتصحيح، أو دعوة للتوضيح؛ وليس الأمر هنا سؤالاً. إننا قد انطلقنا أصلاً من اعتبار أنّ خطاب ابن رشد في المرأة قد يكون قابلاً للتحليل والتفسير إنْ انطلقنا من طفولته؛ تلك التي نتخيّلها. وها قد وصلنا إلى أن القضية قضية إدراكٍ للشكل والأرضية اللذَيْن هما هنا يتبادلان؛ ويتصارعان؛ فهما متكافئان قيمةً، أو مكانةً داخل ظاهرة الإدراك النفسي المعرفي لشيء أو قضية، تجربةٍ أو فكرة (را: الإدراك والذكاء).

4 ـ لا شكّ أنّنا لم نقع في تراجع أو توفيقانية (نزعة توفيقية أو طريقة في التوفيق). لا نكوص هنا، ولا تذبذب. تخيَّلْ أَنّ أمّ ابن رشد كانت غير مسلمة! تخيَّل أنّ أم الخليفة لم تكن مسلمة. ألَن يؤدّي ذلك إلى «انجراح» عند الطفل يحمله معه حتى آخر العمر؟ كانت المحظيات غير المسلمات، عبر التاريخ كله، مُرعِباتٍ قدرةً، وسعةَ حيلة، وإمكاناً على التغيير إنْ لم أقل التوجيه الذي يجعل المحظية أقوى من الخليفة نفسه، ومن أقدر المحيطين به.

إنّ موقف ابن رشد من المساواة بين الجنسَيْن هو هو نفسه موقف قطاع كبير من المثقّفين المسلمين في هذا العصر. فغالباً ما يتّهم البعضُ بعضَهم الآخر أنه مؤيِّد، إلى أقصى الحدود،

لتحرير المرأة؛ أو لحقّها في استلام كل منصب مهما كان واختلف. لكنْ هل هذا التأييد، بحسب التهمة أو الإخبارية، يتراجع ويتحوّل إلى نقيضه عندما تكون القضية متعلقةً بزوجة ذلك المؤيِّد، وبابنته أو أخته، أي بالحميمي عنده والشخصي جداً؟

5 ـ ولكنْ، هل التناقض بين الموقفَيْن قابل للتبرير؟ ثم لماذا التراجع يعقبُ المقدامية؟ قد يقال إنّ ابن رشد تراجع عن رأيه، وإنّه تقهقر إلى الموقف الأشدّ رفضاً لتحرير المرأة. ما هو تفسير التحليل النفسي لهذه الظاهرة، وفي هذه الجلسة؟ إنّنا نطرح أسئلة، نفكّر معاً، نتجوّل؛ فليس القَطْعي النهائي مقصودنا، وليس همّنا تقديم نظرية متماسكةٍ أو أكاديميةٍ، متناسبةٍ ومتساوقة.

لا تكون القضية هنا قضيةَ تناقضٍ مقصودٍ ومتعمَّد. القضية نكوصٌ إلى المواقف الأصلية السِّنْخيّة التي تربَّى عليها وعاشها الطفل المسلم في سنواته الخمس الأولى. والنكوص، أو الانشطار، يَحْصل دفاعاً واحتماءً، تعويضاً وتطهّراً... لا أظنّ أنّ ابن رشد، أو **قاسم أمين** **كمثالٍ**، قد تراجَع فعلاً عن نظريته في المساواة والدعوة إلى تغيير وضع المرأة الاجتماعي والفقهي. لعلّ ذلك القول رغبةٌ أسقطها عليه بعض المتشدِّدين الذين لا يرون الثنائية داخل الشخصية أو القيمة الواحدة أو العاطفة كما القول الواحد نفسه.

والأهمّ، هو أنّ العودة القسريةَ إلى ما تربّى عليه القائل بالتغيير، أو التراجعَ إلى المواقف النكوصية (الطفلية، الأصليّة)، أمرٌ مِمكن وقابل للتفسير. فمع التقدّم في العمر والخوف من الاندثار يزداد الخوف من التجديد، ومن معاداة المألوف المعهود والغطاء الديني والجماعي للفرد. إنّ ابن رشد، أو قاسم أمين، أو العامري قبل كلٍّ منهما، يكون مقداماً وبطلاً كبيراً إذا لم يتراجع عن موقفه المُكملِن المؤيّد للمرأة. لا أعتقد أنّ ابن رشد تراجع؛ لعلّه قد خاف فلم يُعمّق أو يتابع رأيه. لقد قلتُ إني لم أندهش، ولا أنا أستنكِر، إذْ أرى أنّ ابن رشد لم يُعلِن رأيه «التقدّمي» إلا مرَّةً واحدة، وبخجل، أو بغير ضجة؛ لقد كان ذلك مجرد وجهٍ أو سلوكٍ واحدٍ عند ابن رشد، ولم يكن كلَّ ابن رشد.

6 ـ أنا مؤيّد للأفكار غير التلميذانية. إنّ القراءة التي تُقدَّم للطالب في الجامعة قد تكون حبيسة الخوف من التجديد، أو من الابتعاد عن العلني والصريح (الرّسمي، الواضح).

وقراءةُ ابن رشد، قراءةُ الفيلسوف من منظورٍ جديد، أمرٌ مقبول، ويثير الفضول. كما إنّي، هنا وغالباً، معجَب بالطريقة النفسانية، وبربط نصّ المؤلِّف بالشخصي والذاتي. أنا مع القائلين بأنّ الكاتب لا يموت بعد أن يضع نصّه، وأنّ النَّصَ لا ينفصل عن كاتبه دائماً، أو في جميع الأحوال، أو من ثم على نحوٍ قَطْعي، حاسم ونهائي.

كان نافعاً، هنا، أنْ نعود لتحليل مكانة المرأة في حياة ابن رشد. وقد ألحفتُ في مكانٍ آخر على أنه كان قد استوقفني، كمحلِّلٍ وذي خبرة، قليلاً كلام ابن رشد إلى أهل بيته: اصنعوا لي «قطاً وفراخ حمام»... كان فيلسوفنا قد خرج لتوِّه من مقابلة الخليفة الذي كان قد أزمع على قتل الفيلسوف أبي الوليد. ولمّا اطمأنّ هذا إلى أنّه نجا أرسل ذلك الكلام إلى «أهل بيته»، إلى زوجته؛ فمن السويّ تماماً أن يكون الجنس والطعام بلسمةً وردّاً دفاعياً واستعادةً ريْثماوية للاستقرار والاطمئنان. ولعلّه مفيدٌ لنا وشديدُ التعبيرِ تذكّر تحليلنا للثوب من حيث هو لغةٌ أو رسالة؛ ولا سيما للثوب الرَّثّ كظاهرةٍ تُميّز ابنَ رشد ـ وتَفْتح على علاقة الرّثاثةِ مع أخلاقه الرفيعة، وتواضعه، وحَرْقهِ لشِعره الغزلي، وإنكاره لذاته ذوباناً في الجماعة وابتعاداً عن كل أنانية... إنْ لا أتساءل أنا، فمن حقّ أيٍّ آخر أنْ يتساءل عن ارتباطٍ ما، عند القاع وفي الطفولة واللاوعي والهوامات الجنسية وحتى في التجارب المأزميّة الجنسية المابعد طفولية، بين إهمال الهندام أو المظهرِ وإهمالٍ ما للجنسي أو إلغائه؛ ألا تعود هنا لتعبِّر عن نفسها حادثة إحراق البُعد الغَزَلي في الشخصية والتجربة؟ فهل يكون ذلك اهتداءً ما؟ أو تراجعاً ما؟ أو أوالية إسماءٍ نفسي دفاعي للغريزي والشَّهَوي؟

الفصل الخامس

الأفكار أو النظريةُ الانسانيةُ المذهبِ
داخل العقل والفعلِ والتأويلِ عند ابن رشد

(مُترابطةُ حدسياتٍ ووجدانياتٍ حول المنفعة والمصلحة كما الناجح والسديد)

1 ـ نال ابن رشد، في القول الفلسفي العربي الاسلامي، الحبّ ثم الكره، الرّضا كما السخط، والقبولَ كما الرفض... وهّج الفكر؛ كما أُحرقت كتبه، ولُعِنت فلسفته.

2 ـ عاش في الفكر الغَرْبي قروناً خمسةً أو أكثر؛ واحتل أبرز المقاعد داخل الجناح الأوروبي للذات العربية، داخل المرحلة اللاتينية للفلسفة، داخل الخطاب اليوناني ـ العربي ـ اللاتيني (حتى كانط)؛ ثم داخل اللاوعي الثقافي الأوروبي، فالعودة إلى الحياة داخل الفلسفة المعاصرة.

3 ـ لا نعتبره، في المدرسة العربية الراهنة في النظرانية والفكر العالميني (الكونيِّ البُعد)، معلِّقاً على القول الفلسفي في ذلك الزمان؛ وليس هو قطّ من يكرِّر ويُشرِّح رأي الآخر، مكتفياً بما قاله أرسطو أو بَسَطه غيره من الأعلام .

4 ـ قولُ ابن رشد في العقل العملي (في الفلسفة أو الحكمة العملية) قولٌ في الانسان والانسانية (البشرية)، وفي الانسانوية أو الكينونية؛ فذاك عقلٌ مقصوده منفعةُ الانسان وبقاؤه، أي مصلحته وتكيّفه الصالحُ بل والأصلح داخل المجتمع وفي الطبيعة وفي الذات. ومن رُكْنيات ذلك القول الإنسي [= الإنسانوي]: العالميني والمسكوني، العقلانيُّ والواقعاني، نقدُ الواقع والسياسي أو الحاكم الظالم والظلم، طرحُ الاصلاح أو إرادةُ التجديد، حُبُّ الأمم والقدامى والتراث.

5 ـ نافع هو أن نتناول ابن رشد، وحتى عناوين كتُبه، في متلازمةٍ قطبها الثاني الغزالي.

قد لا يُعرف عَلَمٌ انتفع من خصمه، وقَتَل خصمه وتَغذّى به واستمدّ منه، أكثر من ابن رشد. فالمهاجِم كان يقول إنّ الغزالي غير صادق، فاسد القول، إلخ... وحين التعقّب المتحرّي أو التنقيب الغوريّ ينكشف بنصاعةٍ أنّ ابن رشد يتحرك خفيةً وعلناً بتأثير قهريّ ومرغوبٍ من الغزالي الذي هو ـ عند ابن رشد ـ النبع والملهِم، المعلّم والموجِّه، المثير والباعث والحافز. وعلى الأحرى، إنّ الغزالي هو، هنا، المنفِّر والجاذب، المكروه والمفيد او المطلوب، الأبُ الحامي والأب المُذَلّ، المتماهَى فيه والمقتول، المجلوبُ والمطرود...

المدخل

فلسفة العقل وفلسفة التجربة داخل المجتمع والثقافة والانسان(*)

1 ـ العقل العملي والعقل النظري ثم العلوم الانسانية وعلوم الطبيعة

قد تقبل المباحثُ في علم المعرفة، وفلسفةِ العلم، إعادةَ الضبط لمقولة «فصل المقال فيما بين **الحكمة والشريعة** من اتصال» بحيث ينزاح الكلام إلى كشفٍ عن تسمياتٍ راهنة للمفاهيم، والطرائق، في تلك الاشكالية المعقَّدة، التوليفية، المتعدّدِ السطوح والأعماق، الملخِّصةِ لقطاع **فلسفة التديّن** داخل بنيةِ الفلسفة العربية الاسلامية. فقد أعدنا، **داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة**، تعضيةَ تقسيم الحكمة إلى: نظريةٍ، هدفها العقل؛ وعمليةٍ، مقصودها الخير. كما إنّنا نتدبَّر ثنائيةً قطعيةً بين العقل النظري والعقل العملي. وهذا، أيضاً، إلى جانب أنّنا أزحْنا أُفهوم (أُفهومة) الحكمة إلى فلسفة؛ وأفهومَ الحكمةِ العملية، أو العِلم المدنيّ، إلى الفلسفة العملية، إلى العلوم الاجتماعية، إلى الانسانيات... وفي كلام أدمث، نحنُ نَدرس، في الوقت الراهن، العقل العمليَّ حاكماً لمجالات علوم هي العلوم الانسانيّة، ومعتمِداً لطرائق في البحث هي موضوعانية وذاتانية، وقاصداً متغيِّناً ـ عبر هذه الطرائق والحقول المتعدّدة الثائرة أبداً ـ إلى تحقيق التكييفانية الاستراتيجية المرنة. وما هذه الأخيرة سوى التفسير، والتغيير، للأنا، والنَّحنُ، والعلائقية، داخل الفضاء المحلّي المتفاعلِ باسهاميةٍ مع **الدار العالمية** للانسان، والعقلِ، والفضيلة (الخير، الأخلاق، الأَنْسَنة).

من جهةٍ ثانية، إنّ العقل العملي الذي كان مقصوده، في الفكر العربي الإسلامي، خيرَ المجتمع والفرد، أي الاستقرارَ والمصلحة والاستمرار في تحقيق الفوزَيْن، هو في

(*) فصل من كتاب كان مخطَّطاً له ان يحوي فصولاً أخرى مكرَّسةً لقراءةِ الفلاسفة العرب، تبعاً للقراءة الطّبيبية (العيادية، التحليلْنَفسية) أو للمعاينة بضلعَيْها التشخيصي ثم إعادة الإدراك والتعمير؛ ومن ثم لتوظيف خطاب الصحة النفسية الحضارية كأداةٍ لتفسير وفهمِ الشخصيات والتجارب، كما الوعي والخطاب والفِعل.

الزمن الراهن/ المستقبلي يستلزم العقل النظري؛ أي ما صار اسمه فعلاً العلم الدقيق. فالعقلان، أي العلوم الانسانية ثم العلوم الدقيقة (الطبيعية، المحضة...)، يعملان معاً، بتضافرٍ وتغاذٍ، من أجل رفع مستويات المعيشة والتعاملية، وتحقيق الأصلح والأفضل للمواطن والوطنِ والعلائقية مع العالم. لقد انتقلنا من تعيين «الأفضل»، أو الكمال، والسعادة القصوى، كغايةٍ للعقل النظري (الفلسفة، العِلم) إلى تعيين تلك الغاية، هي عينها أيضاً، للعقل العملي. فالعلوم الانسانية، أو المجتمعية، كما العلوم الطبيعية، مقصودها الانسان المؤنسَنُ المؤنسِن. وتلك هي الانسانوية، في عصر ثورات العلم الراهن، داخل المدرسة الفلسفية والفكرية والمَدَنية العربية الراهنة.

2 ـ إعادة تأهيل النظرانية لموضوعاتٍ تنويريةٍ وحداثيةِ النزعة الانسانويةُ والاستنفاعية والاستنجاحية في متلازمةٍ مع الحقيقة

اهتمت المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة بارتياد مساحاتٍ مهملةٍ أو فاترةٍ داخل الفلسفة العربية الإسلامية التي، من جرّاء غنى نصّها وامتداد عُمْرها الانتاجي وعَبْر أجنحتها المديدة، استطاعت أن تكشف عن موضوعاتٍ فلسفيةٍ وطرائق كانت هاجعة؛ وعن شخصياتٍ مغمورةٍ أو مَنْسية. واستطاعت مدرستنا الفلسفية الراهنة التوقّد بذلك المخزون الفلسفي العربي الإسلامي، أي بخبرات الأسلاف وتجاربهم المتعاقبة المتراكمة، من أجل إعادة التشكيل؛ وبالتالي من أجل التسديد باتجاهَيْن لصيقَيْن هما: تعميقُ جذور الانسان في الواقع، والهوية المنفتحة، والأولويات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية؛ ثم التفاعلُ الانتاجي الأصلحيّ، المتكيِّف بايجابية واسهامية مع دار التعولُم المتفاقِم والاحتدامي.

المُرادُ هو أنّ المدرسة الفلسفية الراهنة، في تشخيصاتها للموضوعات اللامنوَّرة في فكرنا الفلسفي التأسيسي، انهمّت، من بين انهاماتٍ عديدة، باشكالياتٍ راهنةٍ من نحو: **المذهب الانساني** (الانسانوية). ثم هناك النزعةُ الاستراتيجيةُ أو الرؤية المتماسكةُ في المعمورة، وما هو شامل، ومتحرّك بالمسكوني؛ هنا نقرأ **الشمولانية**، التفكير في المعموري أو المسكوني، وما صار يُقرأ اليوم تحت اسم العالمي، الكوني العالميني، المتعولِم، الكوكبي.

ونحلّل، أدناه، موضوعةً ثالثةً محورها هو تَمركُز الانسان حول عمله، أو بحثه عن النجاح والتفوّق، الاستنفاع والاستفلاح. وتلك هي **النظرية الذرائعية**، أو فلسفة العمل وما يرتبط به من **نظر في المَنفعة (النّفعانية)، والمصلحة، وإشباع هرم الحاجات كما اللّذات.**

3 ـ الانسانوية كرؤيةٍ نظريةٍ متساوقةٍ وليس كشذراتٍ متفرّقة أو آرائيةٍ شاردة

إنَّ تيارات الاهتمام بالانسان، من حيثُ هو منطلَقٌ ومحور وغاية، ليست قليلة التنوّع والاختلاف؛ وليست هي، داخل الفكر العربي الاسلامي، مقتصِرة على قطاع «منكِري النبوة»، وأهل الفلسفة، وفِرقٍ خرجت عن السّنّة والصِّراطيّ، وشعراء ومُجّان، وصوفيين وسادرين.

المُراد هنا هو أنّ مقولة اعتبار الانسان نقطة الانتهاض، وصُلب الوجود، والمقصود الأسمى، قولةٌ نجدها محيَّنة فعلاً في عدّة مواقف شُمولانية من الحياة والمصير؛ فهي «نظرية» قد تجسّدت في قطاعاتٍ قد تبدو غير متمايزة، أو قليلة الجذب... نذكُر: الآدابية، الأقوالية، الدهرانية أو الدنيائية في رحلَتَيْها الوثنية ثم المسلمة... أما النزعات، والشذرات، أو الأفكار الشتيتة، فقد تكون، على غرار الآراء والخواطر المعاصرة الناقصة، تعبيراتٍ أدبيةً وأعموماتٍ لا تؤخذ بمثابة وقائع أو بعينٍ جدّيّة في التصور للوجود والحياة، للسعادة والمصير، للحقيقة والقيمة.

غير أنّ الانسانوية التي تهمّنا، على نحوٍ خاص، هي المطروحة على شكل نسقٍ نظري متماسك مرِن؛ أو كنظريةٍ محددةِ الأفهومات، وإزائيةِ الرؤية، ومُمنهَجَةِ التقسيمات، واضحةِ المقصود والغرض... إنّ مثل تلك الانسانوية المُمَذْهَبة مائلة بوضوح عند: الصوفيين، جماعة الفلسفة، التأويلانيين... ومنها ننطلق، وبها نَتَوَعْيَن كي نُعيد ضبْطَ الذات، والنَّحنُ؛ ومن أجل التطهّر كما التوكيدية والأنسنةِ في الدار العالمية، ثم المتعولِمة.

4 ـ المذهب الانسانيُّ الرؤية يؤنسِن الذاتَ والأنتَ والعلائقية

أنسنةُ الحقل والوجودِ والقيمة كما الفكرِ والثقافة

تختلف الانسانوية، من حيث **أنّها تَنتهِض من الانسان، وتَتَمحْوَر حول قيمته**

في ذاته، وليس فيما يملكه، عن الأنا مركزية، والأنا وحدية. فهاتان المقولتان الأخيرتان، اللّتان تحكمان الطفل والهذائي، ولربّما الصوفي والشاعر، محكومتان ـ داخل الانسانوية ـ بالعقلانية، والشمولانية أو الأجمعانية، والواقعانية.

وهما، بَعدُ أيضاً، لا تتغاذيان مع التدميري، والميثوماني، والتّنرجُس الهَوَسي المقفِل، ومن ثم المعادي والاعتدائي، أو الافتراسي والالتهامي، حيال البيئة؛ وفي الطبيعة؛ وفي مَحْورة الأرضِ حول الانسان، وعبادةِ العلم، وتأليه العقل، وتربيب التِّقانة (التكنولوجيا) اللاهبة المضطرمة.

إنَّ مفاهيم عربية اسلامية أساسية، كالاستخلاف، والتسخير، والأمانة، قد تستطيع أن تقف اليوم لتأخذ مدلولاتٍ قَطْعوصْلية؛ وتحرث في مجالاتٍ خطِرة، وفي مستقبلانية ومستجدات. وإذَن، إعادة تثمير المفاهيم الانسانوية إعادةٌ لتعميق الرشدانية في الأنا مركزية البشرية، والأنوية القاتلة، والأناوحدية، والأنا الجبروتية... فالانسان الراهن، وأمام العلوم المستقبلية الثائرة الهائلة، قد تنفعه وتسدّد خطاه المعرفية، والأيْسيِّة والقيميّة، إعادةُ تَدَبرٍ للرؤية الفلسفية التي تضبطه ككائن منغرس مغموس، ومنفتحٍ على أنسنة الوجود، على الوعي الكوكبي، على المطلق.

5 ـ اسهامات الانسانوية والعالمينية وفلسفةِ الحسّ العملي أو الواقعانية

إعتاقُ العقل والحريةِ والفعلِ وطرحُ التجديد

أسهمت الانسانوية مضافاً إليها مذهب الشمول، أي حركةُ تفعيل المحلّي والهوية بجدليةٍ وواقعانيةٍ مع ما هو أبعد وما بعد الخصوصيات، في انتزاع الانسان من الارتهان للطبيعة الاعتباطية، أي من أسْطرتها، وتكديسِ المعتقدات الخرافية المقلِّصة للرُّعب من تعسّفها. كما أسهم ذلك النظر في مركزية الانسان، أو في تحمّله وتجمّله بمفرده، في تقليص السببية الطُّفيلية كما الطِّفلية، المترهّلة كما الهذائية، من أجل التكيّف بواقعانيةٍ وتفكيرٍ سببي تحليلي، مع القوى الفيزيائية القاهرة والاعتباطية.

توجد الانسانوية في كل فكرٍ يعطي الانسان مكانةً أولى، ومكاناً أول، في سُلّم الموجودات. في ذلك الفكر المميَّز، ومن ثم السلوك، تكمن عوامل أساسية دفعت الانسان

إلى الوثوق أكثر فأكثر بعقله، واستقلال إرادته، وحرية اختياراته. وبذلك أيضاً كان يتقلص الاستناد إلى التفسير السّحري أو الانتظاري؛ كما كان يترسّى ويترسّخ التحوّل من اللاهوتي إلى ما هو عملي وواقعي، ومن المطلقات واليقينيات إلى التاريخي والمتغيّر، أي إلى العياني والمادي (الطبيعي، الفيزيائي) الأنفع للانسان، والأبقى، أو الأظهر والأنجع.

وكما كانت الانسانوية، كما الأجمعانية في النظر والمحاكمة، إنقاذيةً وخلاصية للانسان المعاصر من الأيديولوجيات الشديدة العموميةِ والاحتضانِ والتكدّس، ومن النظريات والمذاهب المفرطة في التضخّم والتسلّط على الانسان، فكذلك تكون **الانسانوية العربية الراهنة** انقاذيةً خلاصية من التفسيرات الحَرْفانية (الحَرْفية المنزَع والمنهج)، واستبدادِ الهيمنةِ المتفرّدة، وقهرِ اللاهوتِ المؤسطَر المؤسطِر، وتجريحِ المعتقدات التخيّلية أو رفسِها لإرادة الانسان، وعقله، وحريته.

لقد طوّرت الانسانوية، في جميع لحظاتها الحضارية التاريخية، قولاً في الانسان الفاعل الحرّ، المشرِّع والمسؤول، القادر والتقدّمي؛ كانت أداة تحرير. وهي أيضاً جهاز تكسيريٌّ تجاوزي لما هو مقفِل على الذات، واقصائي للعقل والآخر، أو للمختلِف والجديد... نتذكّر أنّ ذلك النظر الناقل إلى ما بعد الهوية المحلية، أو إلى عبر الحضاري، قد حرر من لَهْوتة أرسطو، أو أفلاطون، ومن أَلْهَنة المؤسِّسين أو «**الرجال المستَعْلين**»؛ وهو نفسه قد حرّرَنا، بَعدُ أيضاً، من كَمْلنة وأَسْطرة أوروبا داخل «**تجربتنا الاجتهادية**» منذ أواخر القرن الثامن عشر... وها هو، بعد تحريرنا من قهريات «الدار العالمية»، يتعلّم ويحاكِم، أو يتمثّل ويتجاوز، حيال «**الدار المتعولِمة**»، وفضاءات ما بعد الحداثة ما بعد العولمة القائمة.

6 ـ خلاصة. النظرية العربية الراهنة في الانسانوية المتعولِمة

إنّ خطاب المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، في الانسانوية من حيث هي مذهب آخِذ بالتطور المستمر وبالاستمرار في صقلِ مفاهيم الهوية ثم العولمة وما بعد الحداثة، خطاب تغييري؛ وآخذ بالشكل المتناقِح دائماً وبلا اشباع، ومتمثِّل مستذوت، مستبدِن مجتاف، للمتغيِّرات والمستجدّات، للمختلِف وعَبْر الحضاري، للمتعدِّد والحواري، للمؤنسَن والمعولَم.

إنّ **الانسانوية الراهنة**، في فكرنا العربي، نظرية حية طُموحية تُحِلّ الانسانَ مَحلَّ كل قوةٍ قد تبدو خارجةً عن سيطرته، أو أمنع من أن تتفسّر بواسطة عقله، أو بطرائق التجربة والتعلّم، التجاوزِ والإسهام، التمثّل والخَلْق. إنّها رفضٌ للظلم ومخاوف الانسان؛ ووعدٌ بالتجديد والاصلاح، واستمرارِ التقدّم التحسيني والتكييفانية.

تنقلنا **النظرية الراهنة** من **قطاع فلسفة الدين**، داخل الفلسفة العربية الإسلامية، إلى قطاعٍ راهن لبّه الكينوني، وغايته زيادة إنجاح البشر في وجودهم، وطرائقهم، وقيمهم. وهذا، بعد أن كان التفكير في الانسان، داخل فلسفة الدين عند العرب القدامى، حيّاً لكنْ محجوباً تحت أقنعةٍ ورزيحاتٍ كثيفة[1].

---

(1) را: حسن حنفي، «لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم»، في: دراسات إسلامية (بيروت، دار التنوير، ط 1، 1982)، صص 317 ـ 346.

القسم الأول

السِّمات الانسانوية في العقل العملي أو الفلسفةِ العملية

1 ـ أبرز سمات شخصية ابن رشد أو تجربتِه

فيلسوف الانسانِ والنظرانيُّ الشموليُّ الرؤيةِ والمنهج كما الادراكِ والعقل

المناحي الانسانوية هي النزعاتُ المهتمةُ بالانسان المنغرسِ في المجتمع والتاريخ والعقل، في تطورات ابن رشد، ثم في سلوكاته وعلائقيته؛ أي من حيث هو منظِّر شَمّال (نظراني، برهاني)؛ ثم من حيث تواصليته، ونظريته في «عِلم القيمة». إلى ذلك، سوفَ ننقّب، أدناه، عن السِّمات الانسانوية، التي تنوف على العشرين، في شخصية ابن رشد. وهي، كما سنرى، تتداخل بتكامل؛ وتتعاون داخل كلٍّ منظَّمٍ موحَّد يتميّز بغناه وعمقه، بأصالته واستمراريته.

2 ـ فكرُ الاستنجاح. الاستنفاعُ الحاذقُ الناجح. السِّمة الثانية الكبرى

فيلسوف العمل المرن والمصلحة الأبقى والأنفع أو الأعمّ والأكمل

لا يقول الذرائعي بمبدأ «الكل أو لا شيء»، الموجود أو المعدوم، السببية أو اللاسببية... ولا هو يقول، بصراحةٍ وحسم حازم، إمّا الشريعة وإمّا الحكمة. فالأهمّ من هذه الثنائيات القَطْعية هو، في ذلك المذهبَ، الحِدّةُ والدرجة، النيصاتُ أو الأفعل. لعل المهم هو تأدية العمل بحذاقةٍ ومهارة، بنجاحٍ وعلى شكلٍ نافع ومُفيد، سريع ودقيق، أو أكثر وأبقى وأدقّ. فالمُهم هو الحياة، والحركةَ، وما هو فِعل، ومنيع، وعملي؛ وليس ما هو تفكّرٌ وتأمّل، أو حقيقي وتنظيري. في الواقعانية، والعمل المصلحي «المفلسَف» يسود مبدأ الضرورات أو اللعبِ مع الشروط؛ وليس مبدأ تقديس الثوابت، واليقينياتِ أو

المتعاليات. والحاكم هنا يبقى مبدأ الاجتهاد، والتعامل مع الواقع؛ وليس مبدأ الوثوقية والفكر الدوغمائي، والانحباس في الحَرْف أو في داخل اللفظة. لذلك، فقد يبدو النظر الواقعاني، أو النظرية الذرائعية، مذهباً يعادي الفِكرانية، ويفتش عن العملي الناجح، والمصلحة والمنفعة، وليس عن الشأن النظري، والتأمّلي، والتفكيري.

ما هي، الآن، سماتُ الشخصية الفكرية، سماتُها الانسانوية التي نستطيع استخلاصها من قراءتنا للفلسفة العملية (السياسية، والاجتماعية، والأخلاقية)، أو للعقل العملي، عند ابن رشد؟ ذاك سيكون موضوع القسم الأول من هذه الدراسة، أو التشخيص! فما هي تلك السِّمات والمكوِّنات للمذهب؟

1 ـ حبّ الحكمةِ والانشغال بها وممارستها مكوِّن للانسانوية
ومحرِّك للفكر غير المحلّي وما بعد المخصوص
وباحثٌ عن التكيّف الايجابي مع منفعةِ البشري وتطورِ الطبيعة

لا شك في أنّ ممارسة الفلسفة، أو التواحدَ والتماهي بمناهجها ورؤيتها للانسان عقلاً ووجوداً ومصيراً، عاملٌ ولَّد وصقل، عند ابن رشد، ومَنْ هُم جماعته، نظراً برهانياً؛ وعقليةً منتِجة نقدية؛ ومرونةً في التفكير ومحاكمة الأفكار، والعيشِ مع المجرّدَات كما الأفهومات.

فالفلسفة الأوسعية، أي الحكمة البشرية العامة، تُمركِز الانسان حول محوره الذاتي، وقيمته، واستقلاله، وحقه في التشريع لذاته، ثم في اعتبارها الغاية وليس أيّ وسيلة. بذلك الفهم للفلسفة، بمعنيَيْها المحصور جداً والمتمدِّد الرخو، يغدو النظر الشمولاني، أو الواقعاني والعقلاني، في الانسان، فِعلَ الفلسفة أو ميدانها، اسمَها أو طبيعتها ووظائفها. فما الانسانوية سوى الفلسفة، وما الفلسفة سوى البحث في الانسان من حيث هو الكائن المحتار والمحيِّر في وسْط هذا الوجود المنغرِس في التاريخ والطبيعة، في المجتمع والثقافة، في شروطِ تطوّرية وزَمكانية، في حقلٍ وعلائقيةٍ، في عقلٍ تاريخي وقيم أو معايير. زرع التمركزُ حول الحكمة، الفلسفةِ أو القولِ البرهاني، ومنذ البدايات والتكوّن، داخل الفضاء العربي الإسلامي، نظراً مختلِفاً لم يناقِض الدين بقدر ما أراد

المحاورة، والمُرافَقة، والاستقلال، والاعتراف بطرائقه وحقه في الوجود. وفي عبارة أخصر، لم يلبث القول الفلسفي أن فَرَض نفسه كقطبٍ معرفي، وصاحب رؤية، داخل الفضاء العربي الإسلامي؛ وإلى جانب القطب الثاني، الدّين... غير أنّ الأهمّ، هنا، هو أنّ الذات العربية الإسلامية تقبَّلت الفكر الفلسفي؛ وحيّنته، وتحوّل في داخلها إلى قطبٍ فِكري ينافس القطب اللاهوتي، ويحتل مكانةً لم تكن قط هامشية، أو مطمورة، أو يمكِن تجاهلها والغضّ من مردوديتها لا سيما داخل العقل العملي الباحثِ في الخير والمنفعة.

2 ـ الايمان بالتجمّع السكاني الأكبر. المعمورة في نظرةٍ شُمولانيةٍ وغير مِلّية العالم كمدينةٍ أو سياسةٍ واحدةٍ وأيديولوجيا للانسان من كلِّ الأديان التعاقب في الأمم والتراكم في الهمم داخل النوع البشري وتطوّره الطبيعي والثقافي

كما يتوجّه الإسلام إلى العالَمين كافّة، أي إلى جميع الأمم وكل الأجناس، فكذلك يتوجّه **الكندي**، ممثّلاً الفلسفة العربية الإسلامية، إلى الجميع في الوجود؛ ويفتش عن الحقيقة بغضّ النظر عن أمّةِ المنتج لها، أو لسانه أو زمانه. وتحظى فكرة العالم الواحد، المعمورةِ أو السياسة الواحدةِ للأمم، بمكانةٍ هي التاج والغاية في فلسفة **الفارابي** الاجتماعية السياسية؛ أو فلسفته في الأخلاق، في العقل العملي. ويهتمّ **مسكويه** بما هو «تعاقبٌ وتراكم»، في العالم أجمع، بما هو «حكمة خالدة»، ورؤية انسانوية أجمعانية للتاريخ وتطور الأمم. ويصدق المقال نفسه في صدد النظرية الأخلاقية (الاجتماعية والسياسية) عند **ابن سينا**، وفي النظرية الخلاصية، الانقاذيةِ أو ذاتِ الفوزَيْن، عند **الغزالي**... ويُعدّ المنظِّرون في **التصوف المتفلسِف**، العرفاني، أبرز المنفتِحين على ما يتعدّى الملي، والهوية، باتجاه التحيّنِ والتزمّن بما هو يؤوب إلى: وحدة الأديان، وحدةِ الأمم، وحدة الأضداد، وحدة التكاليف أي إسقاطها عن الجميع... وفلسفة **التوحيدي**، **وابن طفيل**، أو المعرفةُ في الدرجة الثالثة، عند **ابن باجه**، لا تنتمي، اجتماعياً أو من حيث العقل، إلى أمة. فالفلاسفة «غرباء» ينتمون إلى العالم، إلى النظرانية، إلى العقل، إلى الحكمة الشمولانيةِ الرؤيةِ والتاج. فالحكيم، المتوحِّد الباجوي، كما البرهاني، حي بن يقظان، ينحصر في الانسان؛ وليس في انسانٍ، أو أمةٍ، أو مِلّةٍ، أو تاريخ. ثم يأتي ابن رشد مرمزناً للقول المعموري المسكوني في

المدينة (العالَم، السياسة) والسُّنة، الحقيقةِ وخصائص السياسة الكونية الفاضلة.

3 ـ التأرجحية اللامتوازنة في التعامل الجدلي بين النّحنُ والأنتُم أو النّحناوية والأنتُمية

كان معروفاً، أو لِنقُلْ، راسياً راسخاً، في الفكر العربي الإسلامي، وبخاصةٍ عند السليلة الفلسفية، كابن رشد، أنّ الحقيقة تؤخذ «أنّى كانت»، أي مهما كان مصدرها، أو قائلها. فالحقيقة، في ذلك المنظور الانسانوي، لا تنتمي إلى أمة، أو ثقافة، أو لون، أو عرق... ونقول الحقّ، ونَبحث عنه ونُحاكِم تبعاً له، بمحبةٍ، وأُلفةٍ، أو «بالموعظة الحسنة» وموجَّهاً إلى الأحمر والأسود، أي بالتعاون مع وبين الجميع[1].

أ/ التعامل القلِق القامع أو التعاون النقدي مع المحلِّيّين (المِلّيين، الذات أو التراث): في محاكمة، أو قراءة، ابن رشد للمذاهب، والفِرَق، والنظريات الفلسفية، أي للفكر العربي الإسلامي الآنذاكي، تتكشّف فلسفته النقدية التي يبدو أنّها ترضى بالاختلاف، وتُحاكِم وفقاً لإرادة القاضي الباحث عن الحقيقة، أو لطرائقه، واستراتيجيته.

ب/ التفاعل المبتهِج واللا قلِق مع القدامى من غير المِلّة واللغة ومع الآخر المنرجَس: تتنفّس، وتتغذّى، الانسانويةُ العربية الإسلامية، في شكلها الرّشدي بجناحَيْه العربي ثم اللاتيني، من العودة إلى القدماء. وتتميّز بمحبّتهم، والاعجاب بهم، بغضّ النظر عن دينهم، أو طريقتهم في بلوغ الحقائق؛ أي عن «الحقّ» عندهم الذي لا يضاد «الحقّ» عند المحلّيين أو أهل الهوية المِلّيّين، أهل النّحنُ.

لا شكّ في أنّ ابن رشد، وإذْ يشرح الفكر اليوناني، أرسطو كشاهدٍ، لم يكن يقلِّد. فهو لم يكرِّر كالتلميذ، أو المتعلِّم المتدرِّج، أو البطيءِ الاستيعاب؛ لقد كان يعيد الانتاج على نحو أدقّ، وأكثر اتساعاً أو شمولية، وأقرب إلى الانسانوي، أي أشدّ رحمةً بالانسان المعوَّق، والزمنىَ، والضعيف... كان الأقرب إلى الأخلاقي، والمميِّز للانسان.

غير أنّ ابن رشد، الذي شَرحَ اليوناني، اي استوعبه، وأعاد تعضيته والتدقيق فيه، لم يكن يتعامل مع ذلك الآخر، أو الهُمُ»، بطريقةٍ مماثلة للطريقة التي تَعامل بها مع الذات، أو النَّحْنُ. فحيال «أهل الفِطَر والقرائح» يتصرّف بايجابية، ويستعيد التكيّف والاستقرار

---

(1) ابن رشد، فصل المقال... (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 96.

النفسي الايجابي أو تكيّفه مع المثير اليوناني، على شكلٍ تُعطى فيه لهذا الأخير الأرجحيةُ على «**أهل الوحي**»، أو «جماعة النبوة»، أو أهلِ الـ«نا»...

لكأنّ العلائقية مع اليوناني (العالمي، المقلِق) لم تكن، في اللاوعي الرّشدي أو عند القيعان المطمورة والجذور، لتوصَف بأنّها كانت قهرية، عصابية، غير سوية، منجرحة، مثيرةً لإرادة التقصّي أو لكشف الهاجع والظّلّي فيها (قا: مدائح ابن رشد المفرِطة لأرسطو؛ وصفه للغزالي بالجاهل والشرير).

4 ـ كتابة السيرة الذاتية مبدأ انسانوي ومحبةٌ للذات ووعيٌ بالأنا وبالفردانية التميّز عن النَّحنُ العضوية والشعورِ القَبَلي الجماعي

لماذا نجد في كتابة السيرة الذاتية نوراً انسانوياً متقدماً، وتأسيساً للأنا المستقلة حيال الأنتَ، والقبيلة، والقوانين، وضمن النحناوية والجماعة؟ في الواقع، أنْ يكتب الانسانُ عن تجربته الشخصية، والمفردة، هو أنّه يعي ذاته غير المنسية، أو غير المطمورة، في وَسْط النّحنُ. وفي ذلك اكتشافٌ للفرد من حيث هو منتج منفصِل عن الجماعة، والطبيعة؛ وله مجاله، واهتماماته الخاصة به؛ والمسؤول هو وحده عن أفعاله وحميمياته؛ والمتحرِّر من التبعية الانمحائية الاستبدادية حيال السلطة واللاهوت. قد يكون ما كتبه ابن رشد عن نفسه، وما خصّصه له من وصفِ أصحابه والكاتبون، مؤشِّراً على مركزية ذي المعرفة في التاريخ، وتَميُّزه عن ذي السلطة؛ وجهازاً يكشف تمحوَر ابن رشد حول ذاته ومسؤولياته، وليس حول اللاهوتي وما هو خارج الزمان والمكان. حتى وإنْ قيل إنّ لوناً من الأنانية، والتنرجس، يقود ذلك النمط من المعاملة مع الذات، فالجواب هو أنّ الأنانية والأنا مركزية هما جانبان لصيقان متكاملان من علم الأنا (الإناوة، إيغولوجيا)، من عِلم الانسان، أو من الفلسفة التي هي، في بداية الأمر ونهايته، نظرانيةٌ نقدانيةٌ في الذات، والعقل، وعملهما، وعلائقيتهما معاً ومع الحقل والطُّموحية الاستراتيجية.

5 ـ الفقهيات الفلسفية إمكانُ انقاذٍ للانسان من اللاهوت الحَرْفي والتفسيرِ المتزمّت وتأليه البطل أو عَصْمَنته الأسطورية

في تقديم ابن رشد، تقديماً حسناً ومقارِناً، لما يحتاجه الانسان «**المقتصِد**»، أي

العوامّيّ، من تنظيماتٍ للسلوك والعلائقية في مجال الفقهيات، فتحُ البابِ لدخول الوعي «**المجتهد**». وهكذا يكون الاجتهاد، وهو سمة أساسية في أضلاع مثلث الانسانوية والشمولانيةِ والذرائعية أو الحسّ العملي، انفتاحاً على حُسْن التكيّفِ مع الوقائع، أو بين الانسان والمسبقات الفقهية، وتحريراً للانسان من ضغط الشكليات، وقيود الأحكام الجاهزة، وحتميّات النص، والإرغامياتِ للإرادة والحرية.

ومن جهةٍ ثانية، حرّر ابن رشد الفكرَ «المقتصِد»، **والفكر «الظالم لنفسه»** من القيود التي أفتى بها الغزالي في صدد تكفير الفلاسفة و«تحريم» الفلسفة، أو وجوب قتلها. بذلك الإسقاط لأحكام الغزالي، ينقلنا تفكير ابن رشد إلى الفكر المرن والمتقبّل للفلسفة، أي للنظر الحرّ المتعدِّد والناقد، العقلاني والشمولاني، المنقِّب والباحث.

غير أنّ التحرير الأشهر هو الذي تمثّل بالتأويل. فهذا الأخير، وكما سنرى مرة أخرى، فكر عامّ يَستوعِب التفسير الحَرْفي ثم يتخطاه. **بالتأويل وحده، وهو فلسفة في التفسير والفهم أو في اللغة والقراءة**، ينزاح الفكر النظري إلى فضاءات غير أُحاديةٍ وغير استبدادية، عملَيةٍ وسريعةِ التكيّف مع المستجدّ والمتغيّر، المتوتِّر والمقلِق.

6 ـ مَركَزة الفقهيات حول الاستنفاعي والذرائعي والمفيد

التمحور حول العملي المرِن وإنسانِ العموم

الإطلالة على العالميّ والعِلم أو العامّ والأجمعي

لا يمركِز ابن رشد الفقهيات على اللاهوتي المحض؛ وإنّما على «**اللاهوتِ المُلحِد**»، والعملي أو «العلماني». فالتنظيم الفقهي للشخصية، وللعلائقية وضمن النّحنُ، يبقى محكوماً بالمصلحة الفردية؛ ومن بعد ذلك، بالمصلحة العامة للجماعة والمجتمع. إنّ «بداية المجتهد...» يبوِّب ويرتِّب، ويقسِّم ويشخِّص من أجل تسهيل الأمور اليومية، وحلّ المشكلات التنظيمية. فما أحكام الصيام والصلاة، أو مبطِلات الحج والزكاة، سوى تشريع الحلول، وتعيين المباح (الحلال، الجائز، المسموح)، وتحديد المحظور والحرام، والواجب والمندوب. وتظهر في كل تلك المقامات اهتماماتٌ بالإنسان العام؛ وليس بإنسانٍ داخل ملّة، أو أمّة، أو لسان. إنّ الحدود والتخوم التي يرسمها المشرّع

الفقهي ترسمُ في الوقت عينه، **الحدودَ للحرية الفردية، ولحقوق الفرد،** في كلّ مجتمعٍ أو تنظيمٍ للتعاملية والواجبات، للفعل الاجتماعي والفاعل الاجتماعي، للسياسي وفِعلِ السياسة، الخاصّ والعامّ؛ وكذلك للفرد والكُلّ.

هنا تكون الحرية الفردية تفاعلاً مع العام، ولعِباً مع ما هو سُنن وقوانين. وفي عبارةٍ أخرى، أقصرَ، إنّ الفقه لا يُقفِل على الخاص، أو الدين، أو الروحي...؛ بقدر ما هو يفتح الحرية والشخصية للتفاعل بين الفرد والكلّ، الخاصّ والعام، الفكر والواقع، الروحي والمادي، الاجتماعي أو الثقافي مع الطبيعي، الذات والآخر، التواصل والتشارك الاندماجي (Communion)...

7 ـ التأويل تأسيسٌ للإنسانوية والشمولانية ثم استبعادٌ لما هو لاهوتي وأحادي وحَرْفاني التأويل ضرورة اجتماعية ومِلاطٌ للتماسك وفرضُ عين

التأويلانية **نظر فلسفي متماسك**؛ ينطلق من النصّ كي يفجّره، ويوسّع آفاقه واستراتيجيته... إنّ مذهب التأويل يتفسّر، عند ابن رشد، بأنه يخدم الضروريات؛ وبأنّه هو نفسه ضرورة، ولا بدّيّ؛ ويُسهّل حركة الواقع، والتحرك في دنيا العمل والعلائقية، كما في الشروط الموضوعية أو الظروفِ العيانية.

إنّ تطبيق مبدأ التأويل خطوة أولى من أجل تحريك مبادىء الإنسانوية، وخطابِ الشمولانية في خلاص كل إنسانٍ وكل نَظَر. فاعتماد التأويل منطلَقٌ ومِنصّة، وقانونُ القوانين. إنه نافع: فهو يقيم الوحدة في النظر، ويمنع الانشقاقات والتشغيبات في داخل الأمة؛ وفيما بين الأديان، أو الأمم. وإذَن، أو بسبب أنه نافع ناجح، فهو جسر بين الحكمة والشريعة؛ وأداة للفصل والوصل بين العقل والوحي، الأفهومة والأخيولة، المقدَّس والدهري، المتعالي والمحايث...

وإذْ هو كذلك، أي عميم المنفعة، ويؤمّن المصلحة المشتركة ووحدة الأمة، فهو سديد، وصائب، وحقيقي، ولا بدّ من تزمينه، والتأسس عليه كي ينعتق الفكر من الأسيجةِ والقيود، من الدوغمائي والجمود وأحادية المستوى أو حَرْفيةِ النّصّ.

هو واجب؛ تفرضه على العقل والحقل والعلائقية مقولةُ المعجزة؛ ثم ضرورةُ

تدبّر المتناقضاتِ القائمةِ بين أسباب النزول وأغراض الخطابِ الديني العامّ واللامزمَّن. والتأويل ملازم للقول بالوحي والمعاد، وللنصوص الدينية والتكاليف الشرعية؛ وهو أيضاً تنظيرات في النصّ الفلسفي، كما الشعري والأدبي. وبذلك ينفتح التأويل على إمكانية أن يكون عِلماً محضاً؛ ونظراً ممذهَباً غير محصورٍ بالديني، أو بهويةٍ من الهويات، بقطاعٍ أو حقلٍ دون غيره؛ وقولاً في الانسان والنافع والأنسنة.

8 ـ حبّ الحياة والطبيعة والتقدير الفائق للمرأة مقولةُ المساواة بين الجنسَين روحُ الفكاهة والمرح ثم الشعراء والمجّان اهتمامٌ بالحياة وحبٌّ للناس والفرح

هل توضِح قراءةُ سيرةِ ابن رشد حبّاً عنده للحياة، والطبيعة؛ وتعلقاً بالأدب، والشعر، والتاريخ؛ وإرادةً لتطوير الذات، وإشباع مِتَعٍ والرغبة بالبهجة؟ هل إنّ احترام الجسم مصقول منغمِس في سلوكات ابن رشد ووعيه، أفكاره وفقهياته؟ وهل يصعب أن نلتقِط ما قد يوحي، داخل أفكاره وفي نصوصه وسلوكاته، بابتعادٍ ضِمني، أو ظِلّي، عن الديني؛ أو عن «العقل الفقهي» المنظّم للسلوكات، والتعاملية، والواجبيات؟

وقد يُظنّ، مرّاتٍ كثيرة، أنّه، وعلى غرار سليلة الفلاسفة، أقرب إلى الإلحاد، أو إلى النبوة البشرية الطبيعية، منه إلى التلهوت أو التفسير الديني للفكر، والسياسة، والأخلاق.

اجتهد ابن رشد في صدد مقالهِ في المرأة. لقد استطاع أن يقدّم رؤيةً تجاوزت القراءة الحَرْفية؛ وتقبّلتْ فهماً مختلفاً عن الواقع القائم، ومغايراً للوعي السائد، ومنفتِحاً على الأعمّ والأشمل، على الرؤية الشمولانية للمرأة، للإنسان، للإنسانية. وفي مطلق الأحوال، لم يكن الأشهر؛ ولا هو الأوحد أو الأوّل، في ذلك التعاطي بعقلانيةٍ ومساواةٍ وبراغمائية مع تَدَبُّر المجتمع لطاقات المرأة. كما تَفَهَّم «طموحاتها» في أن تكون مكافئةً للرّجُل عقلاً، وحريةً، وحقوقاً أمام القوانين، وفي تسيير المجتمع والسياسة العامّة، وتدبير المنزل أي سياسته.

إنّ الموقف الشموليّ الرؤيةِ أو العالميني، عند ابن رشد، يكشف عن تفاعلٍ عنده مع ما هو ممكن على المرأة، وجديرٌ بها ككائنٍ بشريّ متمتِّع بما للرّجُل تماماً من كفاءاتٍ عقلية، ونفسيةٍ اجتماعيةٍ، وأخلاقية. فهي، في نظرية ابن رشد، صنو للرّجل؛ ولا تقلّ عنه إمكاناتٍ على النجاح والإنفاع في كل الميادين، وعبر التاريخ أو الحضارات.

9 ـ سياسة الانسان لنفسه معرفةٌ ذاتيةٌ للعقل والسلوكات وتوجّهٌ نحو النافع والفضيلة إرادةُ إعادةِ التأهيل للشخصية أنسنةٌ للنفس والناسِ جميعاً.

لم يدرس ابن رشد **قطاع السياسة المنزلية** الذي هو ثاني قطاعات الحكمة العملية، أو العقلِ العملي. وبذلك تنكّب عن التيار الذي مثّلته شخصياتٌ من نحو: الفارابي، ابن سينا، إخوان الصفا، ابن أبي الربيع، ن. الطوسي... لقد تابع ابن رشد تياراً مضادّاً، وغير شامل، مَثّله الكندي، والتوحيدي، ومسكويه إلى حدّ بعيد، ومدرسة بغداد بعامة، وصدر الدين الشيرازي.

وسياسة الانسان لنفسه قطاع مستقل عن علم الفضائل، أو الخُلُقيات؛ إنّه يعاد إلى سياسة المنزل. فأنْ يسوس الإنسانُ نفسَه هو أن ينكبّ على معرفتها، أولاً، معرفةً **هي بالفضائل والزائنات؛ وبالعيوب** وبعد المعرفة تلي خطوة هي إرادة التغيير، أي زيادةُ وتعميق المحمودات، وحذفُ المرذولات والشائنات.

يلعب الأصدقاء، وبخاصة الأخصام، دوراً أساسياً في معرفة الانسان ذاته؛ وتعديلها. فسلوكاته السيئة يكشفها له الأعداء؛ ويدلّه عليها الأقارب، والخلان، والآخرون المحايدون، أو الذين نلجأ إليهم كي يرشدونا إلى الإحاطة بأحوالنا وصفاتنا، أو كي يكونوا مرآةً لنا، لأفعالنا ولتواصليتنا داخل حلقات المجتمع.

إنْ كنّا نريد الحذر من الوقوع في مزالق القراءة اللاتاريخية، والمفارقاتِ والإضفاءات، فإنّنا نريد أيضاً الإشارةَ إلى أنّ اعتماد الآخرين لمعرفة الذات، ثم التشديدَ على أهمية تلك المعرفة الضرورية للتغيير، أمران معروفان جيداً في الفكر العربي الإسلامي؛ وفي الحكمة القديمة، وحتى الشعبية منها بعامة. يكفي مرادَنا التنبّهُ، أو التنبيه، إلى ذلك النشاط الانكفائي على الذات (قا: الاستبطان) لمعرفتها، وإلى إكتشاف دور الآخر في تكوّن الأنا، وتربيتها، وازدهارها (را: جدلية الأنا ـ الأنتَ، الأنتَ بمثابة أنا أخرى).

إنّ الأهمّ، أو الأحرى، هو المحاكَمة الاستيعابية لذلك التفكير الواقعاني، للتفكير البراغماني أي للتعلّم بالخطأ والتجربة؛ ومن ثم لإكتشاف الناجح، والنافع، والممكن، والقابل للتعميم والاستمرار... أخيراً، لا تخلو النظرية العربية الإسلامية في

معرفة الإنسان لنفسه بنفسه، ومن ثم في إعادة بناء الأنا، من انجراحاتٍ أو ما هو، بعين علم النفس الحديث، قاصر ومنسي، مغفَل أو غير ممكِن:

أ/ تبدو أمام الفكر الانسانوي الراهن، الصعوباتُ التي تمنع المعرفةَ بالذات، ومن ثم التدبيرَ الذاتي، جمّة. ولا غَرْوَ، إذْ يستحيل على الإنسان معرفة اللاواعي عنده، والإحاطة بجميع مساوئه، والإقرار ببعض خصاله أو تصرّفاته. وتعجز الأنا عن الغوص في قطاعها المظلم، وقيعانها المعتِمة، وذكرياتها الصادمة، وتجاربها الدفينة «المنسية» والمتحكّمة... عدا ذلك، فإنّ سياسة الإنسان نفسَه تبدو سياسةً نخبوية، غير دقيقة، مصطنعة، مثالية، معيارية، جزئيةً وغير مستنفِدة؛ وهي سياسة اسمُها الآخر هو: الحكمة؛ الأخلاق؛ التربية الذاتية المتواصلة.

ب/ تُمثّل تلك السياسةُ تمركزاً ملحوظاً للإنسان حول نفسه، ورغبةً بشريّة بالتحسين الذاتي، والتطّهر، وإعادةِ التحكّم بالسلوكات والعلائقية، أو بالتكيّف مع الذات، والآخر، وفي الحقل والطبيعةِ كما المشروطيات الاجتماعية والتاريخية، والمادية الفيزيائية. وهنا، من الجميل أنّنا واجدون، في تلك السياسة، أداةً عقلية، وجهازاً تحليلياً، وثقةً بالعقل، وتعزيزاً لدور «**الأنا أُريد**» مؤسَّسةً على «**الأنا أعرف**» و «**الأنا أكون**» (را: الحكمة في الفرد وبالفرد: طبيعتها وأجهزتها؛ بالفرنسية ـ را: المرجعية).

10 ـ البحث عن التغيير. الميول إلى التجديد سِمة المُصْلِح والتطويري أو التكييفاني وظائف العقل، كخاصية الذكاء أو الإدراك، إعادةٌ لتعضية العلائقية ولتسديد الروابطية

إنّ الإفصاح عن الرغبة بالتجديد، وعن النفور من الإتّباع ومسايرةِ الكبار، أو رفضِ السّير في ركابهم، يتكافأ مع التحليل النقدي للفكر، ومناقشةِ النظريات، ومحاكمة الطروحات القائمة. وعلى غرار ما تمنّاه، بكثرةٍ والحاح، ابن سينا، فإنّ إبن رشد أفصح أيضاً عن ميله وحبّه للتجديد. لقد تمنّى مراراً أن ينتقل بفكره إلى مجالاتٍ مختلفة، ونظرٍ مستجِدّ، مغايرٍ ومبتكِر (في الشّعر والنحو، الفقه والكلاميات، نقد واقعِ المرأةِ ونظام الحكم السياسي...).

11 ـ القبول بالإختلاف مقولة إنسانوية وسِمة من سمات الحكمة مبدأ براغماتي موجَّه إلى الأعمّ والأشمل وإلى الكون والأجمعين ومصالح البشر

كلّ قبولٍ بالإختلاف يعني قبولاً بالتعدد في الفهم، والتفسير، والمحاكمة. وذاك قول

يحتِّم القبول بالحوار، واحترامَ وجود الآخر، ومحبةً للإنسان المعتبَرِ ـ والحالُ هذا ـ حرّاً يحقّ له التعبير عن ذاته، ومناظرةَ غيره أو التفاهم مع سواه.

زِدْ أنّ تلك المقولة الإنسانوية مؤسَّسة على تفكيرِ واقعاني (واقعيّ النزعة أو المذهب). فالانتهاض من الوقائع، والحسُّ العملي، والبحثُ الجديّ عن التكيّف الإيجابي، عوامل متزاملةٌ تُحتِّم التعامل المرن مع الحواجز. والوعي بالعقبة، بالآخر المختلف، مولّد للتوتر الذي يدفَع إلى إعادة النظر، والتدقيقِ المجدِّد ثم إلى إعادة تنظيم الذات والحقلِ، بل والعلائقية والمستوياتِ المعيشية كما التفكيرية المتعدّدة.

السلوكات، أو العقلية البراغمائية، تقود الطفل، والتعلّم، والتكيّف. وهي مدعاة إلى تدعيم الناجح، وإطفاء اللاتكييفي، أو اليابس، والضار، أو اللانافع؛ وذاك على صعيد الفرد كما الجماعة والمجتمع.

12 ـ يَنْبَغيات طلب العون من الآخر. قانون الاغتناء الذاتي أو الاستنجاحِ المستدام الندبُ إلى النقد والمحاكمةِ ثم إعادةُ التشكيل وإعادةُ إصلاح الشأن

من ينبغيات المذهب الإنسانوي/ المسكوني يَنبغيّةُ أنْ «يستعين المتأخّر بالمتقدّم حتى تكمل المعرفةُ»؛ ومن ثم التمكّنُ في مجالات النظر:

أ/ تتكرّس تلك المقولة، وتتوضّح، في صياغتها على وجهٍ آخر مكرَّرٍ هو أنْ تكون تلك الاستعانةُ استعانةً بما قاله «مَنْ تقدَّمنا في ذلك، وسواء أكان الغير مشارِكاً لنا، أو غير مشاركٍ، في الملة». ويعود، مرةً اخرى، فيصرّح أنّ أولئك الغير هُم «مَن نظرَ في هذه الأشياء (الفِكرات، الحِكْمات) من القدماء قبل مِلة الإسلام»؛ وأنّه «ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم».

أنا، لربّما أعتقِد أنّ ابن رشد عمّم ينبغياته، أو نجح غير كثيرٍ في تطبيقاتها على نفسه، حينما قَرَن تلك الاستعانة ـ التي نَدَبَنا إليها ـ بقانون النقد أو بمبدأ «المناظرة» من أجل اعتماد منطق التعلّم والتجاوز، الاكتسابِ والتخطيّ، المحاكمةِ أو المقاضاة ومن ثم التثميرِ أو إعادة الضبط.

ب/ قبول ما «كلّه صواب» عند الأقدمين، والتنبيه عليهم «ما ليس بصواب» هما التحذير

والعذر. مُراد ابن رشد هنا تَوَضَّحَ في مبادىء أو مقولاتٍ كثيرةٍ كرّرناها، وسنراها مرةً أخرى، أدناه. ولعلّ بعض المحْدثين أسقطوا مدلولاتٍ غير تاريخية على قولته النقدية التي قضت أنْ نقبل من القدامى ما كان «كلّه صواباً»؛ ثم أن ننبِّه (؟) عليهم «ما ليس بصواب» (فَصل...، ص 91).

13 ـ تغليب الكلّي في الطبّ تغليبٌ للأعمّ والأشمل والأشدّ عملانيةً ونفعاً

الأمور الكلية وليس الأقاويل أو الأمورُ الجزئية تخصّ العِلم. لا علم إلاّ عِلم العامّ

«ولمّا ألّف كتابه (كتاب الكلّيّات) في الأمور الكلّية قصد من ابن زهر[1] أن يؤلّف كتاباً في الأمور الجزئية لتكون جملة كتابَيْهما ككتابٍ كاملٍ في صناعة الطب»[2]. نكتشف، في هذه الجملة، تشخيصاً دقيقاً لتفكير ابن رشد وسلوكه، لمنهجيته واستراتيجيته، لعقله وعلائقيته، أو حسّه العملي ورغبته في تحقيق النجاح والنافع لإختصاصه وللعِلم. المراد هو أنّه، في الوصف وفي الإشفاء، اكتفى بالأقاويل الكلّية بسبب أنّها الأهم؛ وبسبب قلة الوقت الضروري من أجل الدخول في التفاصيل أو الجزئيات. يقول إنّه قدّم الأنفع، أي الأشمل توجّهاً، والأعمّ منهجاً. قدَّم العامّ؛ وما العِلم سوى العِلم ـ بحسب المذهب الإنسي ـ بما هو عام، أي أقاويل كلّية وسُنَن تَهمّ الانسانية وتحقق المنفعة والافادة.

ثم طلب من إبن زُهر أن يضع كتاباً يتكامل مع «الكليات» ليحقق المزيد من النفع. لكأنّه يهتم بمصلحة الناس، وخدمة العِلم، معاً. وهو، في جميع الأحوال، رجُلٌ عمليُّ التوجّه أو الرؤيةِ والقصد؛ وغير محكومٍ بالأنانية والاستنفاع الذاتي.

يبقى ما هو ظلّي، واستطرادٌ شبه جائز. في تشخيصاتي، إنّ ذلك المنهج الذي اعتمده ابن رشد، وهو التغليب للكلّي على الأقاويل الجزئية، يشبه المفتاح. إنّه مفتاح لمعرفةٍ متعلّقةٍ بالمطمورات في السلوك والوعي؛ وأداةٌ لتعيين الطريق إلى غوامض تلك

(1) ابن أبي أصيبعة، م.ع.، صص 530 ـ 531.

(2) عن بني زهر، را: م.ع.، صص 517 ـ 530.

الشخصية، واستراتيجيتها، وأوالياتها أو ردودها غير المباشرة وغير العقلانيّة على التحدّيات والأسئلة. ينفعنا التلبّث عند حالَيْن لم يظَهر ابن رشد فيهما قادراً على أن يقدّم حلاً مباشراً، أو ردّاً مبتكَراً، أو إجابةً ناجعة:

أ/ الحالة الأولى هي التي تَمْثل في معالجة ابن رشد لإشكالية علم الله. لم يقُل إنّها علم بالكلّيات، ورفضَ بامتعاضٍ مقولة أنّه علمٌ بالجزئيات. ومن الممكن أن نلتقط، داخل نظرياته، ما يؤيّد القولَيْن الأوّل والثاني معاً. فاين الحلّ؟ لا سيّما وأنّنا نرفض اتّهام ابن رشد بالتوفيقانية، أو بالتناقض؛ ونرفض اعتبار تلك الشخصية فقيرةَ الخطاب.

ب/ والحالة الثانيةتَمْثل في مجابهته لمشكلة خلود النفس، أو للمعاد، وحشر الأجساد. هنا أيضاً نستطيع التقاط الموقفَيْن المتناقضَيْن. وبالمقدور اعتباره قائلاً بهما معاً؛ فهو نفسه قد قال بذلك الاعتبار.

أين يكمن الرّد الرّشدي، ومنهج التكيّف، داخل تلك الحلول المقنَّعة واللامواجِهة، اللاعقلانية والإبدالية؟ لماذا المخاتلة والمماطلة، الهروب والالتفافات؟ إنّ نص ابن رشد، في كل ذلك، كان يُخفي ويعلِن، يقول ولا يقول... إنّ ابن رشد غير مفهوم هنا؛ أو هو قلِق. إنّه محكوم بمخاوف، أو متحصّن داخل «التقية» في العلم. لكنّ المكبوتات والقَسْريات تَظهر إلى الوعي عبر تصوّرات ابن رشد لعلم الطبّ الذي هو، مثلما رأينا أعلاه، ومِثل أيّ عِلم، يكون بالكلّيات فقط: كل عِلمٍ هو عامّ؛ عِلم الله عِلم؛ إذَن، عِلم الله عِلمٌ عامٌ (كلي).

نريد القول، بحسب هذا التشخيص، أنّ اعتبار ابن رشد لعلم الطب علماً بالأقاويل الكلية يتيح لنا التعميم. فكلّ علم يغدو علماً بالعامّ، وليس بالجزئيّات. سواء أكان ذلك العلم علم الله، أم علم المعاد، وعلم النبوة كما علم الفقه، والتفسير؛ وعلم العقلَيْن النظري والعملي، والعلم بالإنسان، وبعقل المرأة وميدانها وقدراتها.

14 ـ عيّنة تُمثّل الوسائل والتقنيات داخل استراتيجيا العقل

الحس العملي والمنهج المقارن والنظر الشموليّ النزعةِ أو الكونيُّ الوجهة

كان بعض الذين درسوا «**تلخيص**» **ابن رشد لكتاب أرسطو في الشِّعر، محلّلاً**

هنا كعيّنة، قد «نسبوا إلى ابن رشد الخلط في أداء معاني أرسطو، والعجز عن فهمها»[1].

لئن كان موضوعنا، هنا والآن، يقع خارج محاكمة ما نسبوه، فإنّ الأهمّ والأجدى نفعاً هو أنّ ذلك «الخلط» سيّان وُجِد أم لم يوجَد يُعتبَر، في قراءتنا للفكر، نافعًا. فكلّ خروج عن أرسطو أو أفلاطون، سواء كان مصيباً أو مخطئاً، أنا أعدّه ناجحاً. قد لا يُطلَب، ولاّ هو ضروريٌّ، اتّباع الشارح، أو غير الشارح، للنصّ المدروس. وما أخطأ شارحٌ إلاّ وأتى شرحه تحويلياً، توليدياً، مختلفاً... فليست الأمانة هنا محتّمة؛ ولا هي فعل أخلاقي، أو سلوك إنتاجي. إنّ الخطأ نافع، والوعي به توتير للذهن، ودعوة للعقل كي يَعمل، واستِحثاثٌ للتفكير والتنوير والاستنارة، للنقد وأخذِ مسافة وأمانةٍ مزدوجة (للنفس والنّصّ).

من بين ما يرشد إلى استكشاف شخصية ابن رشد المنتِجة والتدقيقية هو «فنّ الشعر»؛ وهو ذاك المجال الذي حرث فيه ابن رشد بصفته جزءاً من تلخيصه لمنطق أرسطو. من جهةٍ أولى، ينير مجال تحليلنا لتلك الشخصية تحديدُ ابن رشد لغرض ذلك الكتاب بأنه «تلخيص ما في كتاب أرسطو طاليس في الشعر من القوانين الكلّية المشتركة لجميع الأمم، أو للأكثر، إذْ كثير ممّا فيه هي قوانين كلّية خاصة بأشعارهم وعادتهم فيها»[2]. وإلى جانب هذه السِّمة، وهي ـ كما رأينا ـ الشمولانية في النظر والتحليلِ المقارِن والمحاكَمة، لا نلبث أن نلتقط سمةً أخرى تَسِم الطريقةَ العملية، اللامحصورة بوطَن، عند ابن رشد. فما هي؟

ومن جهةٍ ثانية، إنّ إدراكنا لنصّ ابن رشد، لحالته أو شخصيته أو تجربته، يؤخذ بمثابة كلٍّ (شكلٍ جيّدٍ) مُدرَكٍ على خلفيةٍ مكوَّنةٍ من أرسطو ـ وأضراب متّى بن يونس القنّائي ـ وملخِّصَيْه الفارابي[3] ثم ابن سينا[4]. والحالُ هذا، فإنّ ابن رشد قد اعتمد تلك

---

(1) را: ش.م. عيّاد، كتاب أرسطو طاليس في الشعر... (القاهرة، دار الكاتب العربي...، 1967)، ص 215.

(2) عيّاد، م.ع.، ص 215.

(3) م.ع.ص.ع... يقول عيّاد، محقّق الترجمة القديمة، إنّ «ورود نقلَيْن عن الفارابي، في تلخيص ابن رشد، يدلّ على أنّه قد رجع إلى تلخيص الأول وانتفع به» (را: عداوة هاجعة عند ا.ر. حيال الفارابي).

(4) م.ع، ص.ع. هنا يتساءل عيّاد: «وإنّه ليبدو غريباً ألاّ يشير ابن رشد بشيء إلى تلخيص ابن سينا مع موافقته له في كثير من أفكاره وتقسيماته، وأن يشير إلى تلخيص الفارابي». إلى جانب السبب الذي أورده عيّاد، أظنّ أنا بوجود سببٍ ذاتي النزعة هاجعٍ أو قهري: حَسَد، حساسية بين ذي الكار الواحد، رغبة افتراسية قسرية، شخصية متصلّبة استبدادية، موقفٌ انفعالي سبق من ا.س. (أيضاً، قا: ابن رشد حيال الغزالي).

المرجعية المتعددة من أجل أن يشقّ طريقه الخاصّ به، المستقِل؛ كما الأقرب إلى الفضاء الشعري، والتراثِ الثقافي، عند العرب والمسلمين. فهو يخالف ابن سينا، ويعدّل، ويُعيد الضبط والنظر... فعلى غرار ما فعل في صدد «جمهورية» أفلاطون، على سبيل الشاهد، **يَحذف، ويُبدّل، ويُغيّر... انّه يقارن، وهنا هو منتِج، واسهامي، ومرِنٌ منفتح**. وهو موسِّعٌ للمخيال العربي؛ ولفنّ الشِّعر عند العرب، وللشِّعر بعامة؛ وللبحث، والنظر العامّ والمهتم بالكلّ.

ونلحظ أنّ المادة الأصلية، المتنَ الأرسطي، يعاد تطريقها. لكأنّ تلك المادة مادته هو، ومنتوجه الشخصي. يُعيد التوظيف، ويفتح للثقافة العربية آفاقاً جديدة، ويقدِّم مبتكرات. فهو «يُعَربن»؛ ويُحرّف أو ينظّم من أجل إحداث تكييفِ النّصّ مع الذّات والحقلِ الخاصّ[1]. ويقوده ذلك الحسّ العملي، تلك البراغماتية المهتمة بالنافع والمتلائم والناجح الماهر، إلى انشاء تكيفٍ ايجابي وخلاقٍ مع الشخصية العربية، والتجربةِ العربية في الانفتاح على الحضارات، واجتيافِ السديدِ الصالحِ للبقاء والإبقاء.

وفي تعامليته مع **التلخيص الابتكاري**، من جهةٍ ثالثةٍ، يَتَمَظهرُ منهج ابن رشد العملي والاستنفاعي، ورؤيته الشمولانيةُ للفكر والشعر، وتمركزه حول التجربة التراثية ومصلحة النحنُ. فقد أورد الأمثلة، لأسبابٍ وغاياتٍ عملية، من الشّعر العربي. واعتمد المقارنات منطلِقاً أيضاً من الشعر العربي، أو موظِّفاً لذلك الشّعر. ويفعل الأمر عينه في صدد **القصص الشعري**. وينتفع من الموشّحات، ويستشهد بآيات قرآنية، وبالقصص القرآني؛ وينتقد الشعرية عند العرب محلِّلاً ومقارِناً، مبتكِراً مجالاتٍ أو منيراً لأخرى، مطبِّقاً لأدواتٍ عالميةٍ ونظرٍ شمولاني، محاولاً تقديم نظرية أصيلةٍ إسهاميةٍ في الفنّ الشعري؛ والفنّ بعامّةٍ، أي الفنّ كمبحثٍ يخصّ الانسان وتجربته الجمالية.

ومع أنّ طرائق ابن رشد، ورؤيته الواسعة «المسكونية» أو المقارِنة، اتّبعها من

---

(1) يتخلّى ابن رشد عن التسميات باليونانية لبعض المصطلحات؛ من نحو: طراغوذيا (تراجيديا = أحدومة)، وقوموذيا (كوميديا). فيعود، وهو محقّ، إلى الكلمتَيْن اللتين وضعهما القنائي.

قَبْل الفارابي، ثم ابن سينا[1]، وابن باجة، وآخرون، فإنّ ابن رشد قد راكم؛ ومن ثم طوّرَ وعمّق... غير أنّه، على غرارهم، لم يفلح في جعل الشعر العربي يَجترح ويؤسّس، على نحوِ عميق وبعيدِ المدى، قطاعَ الشِّعر المسرحي، الشعرِ الاحتدامي (التراجيدي، الدرامي)، الشّعر التمثيلي أو المسرح الشعري. ألا يُلاحَظ أنّ هذه العيّنة تُمثّل كلَّ ابن رشد وتُلخّص منهجيته وأجهزته، طبيعة إنتاجه واستراتيجيا عقله؟ إنّ ما فعله في «فنّ الشعر» هو هو نفسه الذي اتُّبِع في أعمال ابن رشد الأخرى، في رؤيته وفلسفته!

15 ـ شيماءة بَطَليّة غير تاريخية دالةٌ على التوجّه نحو المفيد والايجابي

إنتصار الإنسانوي والحكمة الفلسفية على اللاهوتي والحكمة المحصورة

تغليب «النافعِ» أو النظرِ العقلاني والحسِّ الواقعيِّ العملي وإرادة إصلاح الشأن الدائبة

تتغلّب في شخصية إبن رشد، سلوكاً وفكراً، ميول واعية؛ بل ونزعاتٌ قسرية صوب ما هو حكمة وانسانوي، ومحاكَمة واقعانية للأمور والعلائقية، للقواعد الفقهية والتنظيم الأخلاقي (الاجتماعي والسياسي). يتجلّى ذلك التغليب، للمرة الأولى، في المقابلة التي كشفت أو صوّرت «**اهتداء البطل**». فقد انتصر إبن رشد على العقبة الأولى إبّان اجتماعه، بتوسّط ابن طفيل وحضوره وتدخّله، مع الخليفة الذي سأل الفيلسوف الخائف عن قضايا فلسفية: تردّد هذا؛ ثم تدفّق، فأرضى بذلك الحاكمَ الفيلسوف. وفيما بعد، سوف تَمْثل مواقف ابن رشدٍ الفلسفية، أو الرامزةِ للحكمة، في انتصاره على العقبات المتتالية الأخرى؛ من نحو: الكلام عن الزّهرة؛ وقوله للخليفة: «تَسمَّعْ يا أخي»؛ ومَلِك البربر؛ ورواية قوم عاد...

لقد اجتاز «البطل» صعوباتٍ عمليةً جاءت في غير مصلحة ابن رشد، منها التي جرت في

(1) ابن أبي أصيبعة، ص 531. ولقد مَرَّ التوظيفُ لهذا النّصّ، أعلاه، أكثر من مرّة؛ وذلك لأنه توظيف قادر على تفسيرِ أكثر من ضلع واحد داخل المشكلة الواحدة، وأكثر من «محنة» واحدة داخل ملابساتٍ أو تعقيدات اضطرابية في السلوك والعلائقية عند ابن رشد.

سنة 591هـ. فقد انتهت هذه المحنة على ضِدّ المتوقَّع؛ إذْ «كان جماعة من أعدائه قد شيّعوا بأنّ أمير المؤمنين (المنصور) قد أمر بقتله. فلمّا خَرَجَ سالماً أمر بعض خَدَمه أن يَمضي إلى بيته، ويقول لهم أن يَصنعوا له قطاً وفراخ حمام مسلوقة إلى متى يأتي إليهم...»[1]. بيد أنّ المحنة الفعلية، والتي قد يُشكّ في حدوثها أو مأساويتها، فهي التي أدّت به إلى المنفى، وبقائه فيه، في أليسانة (Lucena)، حتى العفو عنه (!) في سنة 595هـ/ 1198م.

ويَتَمظهر تغليب ابن رشد للفلسفة الاستنفاعية عَبْر قوله في أنّها أسبق على الملّة، وممكنة على العقل، وأوضح تعبيراً إذْ تصوغ حقائقها ليس بالخيالات، والأمثلة، وإبّان النوم... ثم إنّ القول بضرورة التأويل، وباستبعاد حشر الأجساد، أو القول فيه قولاً براغماتياً، أمران يعنيان الحكمة والعقل والشمولي أكثر مما يؤوبان إلى اهتمامات أحكام الشريعة. نقول الأمر عينه في صدد أقاويل عديدة أخرى؛ من نحو: السببية، النبوة البشرية أو الطبيعية، المُعجِز، أهل «الفِطَر والقرائح» أو أهل اللانبوة الإلهية...

ومن السّوي أن نستدعي هنا، كشواهد أخرى تُدعِّم إرادته في نصرة الحكمة الاستنجاحية والمنفعةِ، خطاب فيلسوفنا في: عقل العوامّ، علم الله، العقل الفعال؛ ثم في أنّ ما في الدين هو مثالات لما في الفلسفة؛ وأنّ الثقافة الأخروية تخيّلاتٌ نافعةٌ وناجحة موضوعةٌ للعامة، و «أهلِ العبارة»، أي منتوجُ الأخيولة والتصوّرات الظنية، بل واللغة «الأمثالية» أو الاستعارية والمجازية مخصَّصةً لخدمة الجميع والمجتمع، لتحقيق الافادة و «ما ينفع الناس» وما يبقى بعد «الجفاء الأحوى».

16 ـ الشرح نشاط فكري إبداعي وتربويُّ الهدفِ أو تثقيفيّ
المعاطاة مع أرسطو تَعلّمٌ منه وتعليم ونقدٌ له أو اجتيافٌ وتجاوز
محبة للقدامى والبشريةِ وإصلاحِ الحال بتواظبِ وتغيير

نَنطلق هنا من رفض اعتبار الشرح، بتسمياته المختلفة، عملاً عقيماً أو عاقاً، ترفاً أو تكراراً... فليس هو، بحسب ما نقول في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، أعمى؛ آلياً،

(1) ابن ابي أصيبعة، م.ع.، ص 531.

تلصيقياً... إنه لا يكدِّس، ولا يقلِّد... فهو، بالأحرى، محوِّل. إنه منتِج، وعادة فكرية في توضيح الذات. والتعبير الذاتي، في تلك الطريقة، يعتمد نصَّ الآخر منطلَقاً أو مِنصّة، ودريئة أو ذريعة، ووسيلةً للمحاورة أو التضافر بحثاً عن الحقيقة، والخير، وتفعيلٍ جدليّ للثقافة المحلية مع الثقافات الأخرى، وللهوية مع المغايرة (قا: الترجمة، وهي نشاط مقدَّس). إنّ الشرح عند ابن رشد، كشاهدٍ، يبدو نوعاً من نقل **قواعد البحث والمناظرة**، أو **آداب المجالسة والمقابسة**، من الصعيد الشفهي إلى عالَم الكتابة أو إلى الحوار المدوَّن. وتسمية «**الشارح الأكبر**» تعني، من بين ما تعنيه، «**المعلّم الأكبر**»، والمفكر القدير الذي يُنقِّح ويغيِّر في أرسطو. فقد يبدو ذلك الاهتمام بكتب أرسطو إعادةَ ضبط، وتشكيلاً معدَّلاً ومجدِّداً، مؤكِّداً ومعزِّزاً، ومعاقرةً للقدامى، أي الآخرين المختلفين والنشيطين، وأداةً للحراثة، وآلة زرع وتكييفٍ والتهام أو تطوير.

الشرحُ تفكير تعميقي توسيعي ينتمي إلَى الفلسفة العربية الإسلامية؛ وهو قطاعٌ من قطاعاتها، وطريقةٌ من طرائق الانتاج والتوليد والتغيير، ونظريةٌ من نظرياتها في المعرفة وعِلم العِلم. إنّه، أخيراً، تعبير عن محبة للفكر، وتعلّقٌ بالينابيع أو الأقدمين والتاريخ، بالكوني والعامّ، وما بعد المِلّي أو المحلي، وما يُرافِق النبوي أو يأتي بعده ويفسّره.

وفي مطلق الأحوال، أنا لا أظنّ أنّ ابن سينا، أو ابن رشد، فقد الاحترام الذي أُحيط به، في ذلك الزمان، بسبب تلخيصه لمنطق أرسطو، أو شرحه للفكر اليوناني، أو تعليقاته، أو التعليق على تعليقه، والشرح على شرحه (را: فنّ التعليق، في التراث العربي الإسلامي). فالشرح هو، بدوره أيضاً، تفكير ومساءلة. وهو أيضاً نقدٌ، وفِعلُ تأمّلٍ، وممارسةٌ للفلسفة. إنّه عِلم. إنّه ميدان معرفي له غرضه المحدّد؛ وطرائقه؛ وتاريخه. وليس ذلك الميدان خاصّاً بثقافةٍ، أو منتوجَ عقليةٍ معيّنة؛ فهو ينفع جميع الثقافات، والبشرية، والانسان؛ وأسهم في تطويره العقلُ البشري، أو أممٌ عديدة.

17 ـ صفاتُ الرئيس الفيلسوف وخصالُ الحاكم الفاضل

خاصةٌ بالانسان والانسانية جمعاء

انطلاقٌ من تصوراتٍ غير لاهوتية ونسقٌ منفتِحٌ على الأجمعين وأحوالٌ نفسية.

لا يعتبر ابن رشد، على غرار أفلاطون، أنّ الخصال الدينية، أو السِّنْخ الروحي،

أمور ضرورية من أجل أن يكون رئيس «المدينة الفاضلة» حكيماً. وهكذا يستبعد ابن رشد، إنْ في «تلخيص الخطابة» لأرسطو[1] أم في «جوامع سياسة أفلاطون»[2]، النظرية المِلّيةَ التي تتأسّس على النبوة، والوحي، واللافصلِ بين الديني والسياسي، والانطلاقِ من تصورٍ لتنظيم المجتمع تبعاً لقوانين إلهيةٍ، أو لاعتبار الدين بتكاليفه منظِّماً للأخلاقي كما الاجتماعي والسياسي، وللفردي كما للعلائقي، وللنّحنُ كما للمسكوني الشَّمّال.

18 ـ طرائق المعرفة أو أجهزةُ الانتاجِ والمحاكمة كونيةُ البُعد ونسغُها العقل ومقصودها المنفعة

الطرائق المِلّية تُرافِق غير المِلّية أي تُعاوِنها وتَستقلّ عنها بانفتاحٍ ومسكونية

نقّبت المدرسةُ الفلسفيةُ العربيةُ الراهنة في أغوار النصوص العربيةِ الإسلامية، وقطاعاتها العائدةِ بوضوحٍ أو بفتورٍ إلى ميدان المعرفة، عن الطرائق التي اعتمدها المناطقةُ، والأصوليون، والباحثونَ في مجالٍ يسمّى اليوم «فلسفة العلم»، أو «**علم المناهج**»، أو منطق العلم وبنيته، آلاته وقوالبه... ولعلّه، في تلك المدرسة، قد غدا معروفاً جيّداً، ومحلَّلاً مقارَناً، أنّ طرائق المعرفة، وليس فقط درجاتها وأنواعها، متعددةٌ متداخلة، دينية وغير دينية، عَوامِّيّة وحدسية، تجريبية وتأمّلية، تخيّلية أو ظنّية وعلمية، طِباقية وقطاعية أو متعاقبة ومتزامنة. المرامُ هو أنّ العِلم، في الفكر العربي الإسلامي، لم يَنحصر قطّ في ميدانٍ دينيّ. لقد كانت بعض علوم الدين نفسها، من نحو الفقهيات، والأصوليات، وعلم التأويل، علوماً تنطلِق من الديني؛ لكنّها كانت تُطِلّ سريعاً على ما هو عائد للعلم، للعامّ، للانسان، للعقل... فليس علم أصول الفقه، على سبيل الشاهد، ومثله، أيضاً، علم تفسير الأحلام، علما مِلّياً مَحْضاً؛ إنه تجاوزَ المحلّي، ووسّعَ دار العلم، وعمّق دائرة

(1) ابن رشد، تلخيص الخطابة (تحقيق بدوي، بيروت، دار القلم...)، صص 69 ـ 70.

(2) ابن رشد، الضروري في السياسة ـ مختصر كتاب السياسة المنسوب إلى أفلاطون، شحلان والجابري، صص 137 ـ 138.

العقل العلمي في التاريخ البشري.

وعلى سبيل التلخيص، لم يكتفِ القدامى باعتماد طريقةٍ معرفيةٍ واحدة. فهم قد أنتجوا تبعاً لطرائق تجريبية، وتجرّبية (أمبيريقية)... ومن طرائقهم التي آمنوا بقدرتها: الالهام، الانقذاف في الصدر أو القلب، الاشراق، الفيض، الانبثاق، الصدور... وهذه قد تترادف أو تتشابه؛ لكنْ لا يقال الأمر عينه في صدد أنماط التفكير أو الأقاويل القياسية، والخطابية، والبرهانية... عدا ذلك، وإلى جانب التأويل كطريقةٍ معرفيةٍ النزعةِ (معرفيائية)، نذكرُ طرائق: الحدس، المخيَّلة، العقل، التلقّي، التذوق، الاستعارة، المجاز وأواليات بلاغوية عديدة.

ومن جملة الطرائق المنتِجة المغيِّرة، الكونية المدى، داخل القطاع الفكري السيناوي ـ الرّشدي، طريقةُ الشرح التي سبق تصويرها وترتيبها ضمن «**الصحيفة الفكرية**» للتجربة الرشدية في فلسفة العقل، وفلسفة الانسان، وفلسفة الدين... يكفي، أخيراً، التنبيه إلى الغنى «الفاحش» في الطرائق، وأدوات النظر كما التأويل، داخل أصول علم الفقه الذي ـ وكما راينا ـ كان فيه ابن رشد فالحاً وشديد التفعيل لأفكار الغزالي في ذلك المضمار المسكوني أو غير المِلّي ويثير المنفعة (قا: المستصفى).

19 ـ النواميس أو السُّنَنُ الكلّيةُ في العلم والمجتمع كما في الإصلاح والسياسة والأخلاق

تركيز ابن رشد على القوانين الكلية، في علم الطب، وليس على القوانين الجزئية، نجده أيضاً وبوضوحٍ بعيدٍ أساسياً داخل علوم السياسة والمجتمع والأخلاق. إنّه يشدِّد على أنّ التدريب على النواميس (الشرائع، السنن) الكلّية هو الأهم، والنبع، أو الامكانُ لاستخلاص القوانين الجزئية أو النواميس العملية، والأنفع، والأقدر على تحقيق المصالح والفوائد العامة[1].

توضع النواميس الكُلّية، فقط الكُلّية، لتنظيم المدينة؛ لأنها وحدها القادرة على تحريك «أهل المدينة إلى النواميس الجزئية بأيسر الطُّرُق، ومن تلقاء أنفسهم»[2]. ويستطيعون،

---

(1) ابن رشد، الضروري...، ص 114.

(2) م.ع.، ص 114.

بأنفسهم أيضاً، التوصّل إلى النواميس الجزئية في مجال الأخلاق[1].

مَن يَضع النواميس الجزئية، دون وضْع الكلّية، يكون «بمثابة من يُعالِج مرضى لا يحصلون، بسبب إفراطهم في المأكل...، على أيةِ فائدةٍ مما يُعالَجون به»[2]. ربما تكون هذه النظرية في معنى العلم، أي في تعريفه بوظيفته التي هي وضعُ السّنن الكلية، سبباً جوهرياً يفسِّر عدم دراسة ابن رشد لموضوعاتٍ ظنّها جزئيةً أي مكوِّناتٍ تفصيليةً داخل العقل العملي، من نحو:

أ/ سياسة الانسان لنفسه، وقوته، وخدمه، وزوجته، وولده، وأقاربه..؛

ب/ الأخلاق في الميادين العملية، أو اليومية، من نحو: طاعة الوالدين، تنظيم العلائقية داخل المهنة وكلِّ مهنةٍ، **آدابية التعامل أو «القواعدية»** في المجالس والزيارة، المؤاكلة والمنادمة، العيادةِ والتحية، المجالسةِ والتدارس...

ومن السديد النافع، بَعدُ أيضاً، التنبيه هنا إلى أنّ ابن رشد ليس المؤسِّس، ولا هو الوحيد أو الأشهر، للقول بأنّ العلم هو فقط عِلم العامّ أو (**علوم العامّ**...؛ را: علم الخاصّ). وقد سبق أنْ أشار كثيرون من المُحْدثين إلى أنّ العلوم المِلّية لم تتطوّر، وتغدو عالميةً (كونيةً، شمولانيةً، إنسانويةً)، إلاّ بسبب أنّها تأسّست على القول بالسُّنن الكلية. نتذكّر هنا، كشاهد، أنّ ابن خلدون أقام تفسيراته لعلم التاريخ، ولعلم الأحلام، على مبدأٍ حاكِم شّمّالٍ هو القول بالسنن الكلية[3].

20 ـ الآدابية والقواعد العامة المنظِّمة للسلوكات والعلائقية في الحلقات الاجتماعية المتدائرة (= المتحالقة، الدوائرية)

التعاملية ووصايا تحسينية وحاجية وضرورية ركنٌ في الانسانوية مسقَطٌ مبعَدٌ عند ا.ر.

ترمي «القواعدية»، أو أجموعةُ التنظيمات لكل حركةٍ أو نأمة، أو أجموعةُ آداب كلِّ نشاطٍ أو عمل، إلى ضبطِ حقوق الفاعلِ الاجتماعي، وواجباته؛ انطلاقاً من الكلِّ

(1) م.ع.، ص. ن.

(2) م.ع.، صص 114 ـ 115.

(3) المقدّمة، صص 886 ـ 887.

الاجتماعي، وخِدمةً للجميع أو توفيراً لمصلحة الفرد، والتواصلية، والمجتمع. وفي كلام أدمث، إنّ الآدابية نوع من الواجبات؛ إذْ تكون الآدابيةُ خاصةً بكلّ انسان، موجَّهة إلى الجميع، وتضع القوانين (= الآداب) بل «اللياقات» التي تَضْبط كل مهنةٍ أو وظيفة، أي تنفع كل موقعٍ أو شريحة، كلّ عمرٍ أو حالة، كلَّ فعلٍ أو قول، سلوكٍ أو علائقية.

تبدو تلك التراتيب، أو الأصول، مبادىء عامة؛ و«دستوراً». وهي تفصيلية، تدقيقية...؛ لكأنّها تتدخّل في كلّ شأنٍ من شؤون الفردِ، وتقتل حريته، أو تمنع استقلال ارادته. هي توجيهات براغماتية، مسيَّجة ومحدَّدة. تحصر الجميعَ داخل شكلانية، وقيودٍ مسبقة، متعالية ومحايثة، موضوعية وذاتية، فردانية وجماعانية (را: قطاعات أخلاقية وتطبيقية أغفلها ا.ر.).

وكشاهد، إنّ آدابية التحية، أو المجالسة في حلقات التدريس، تَربط الأفراد فيما بينهم؛ وتَنْظمُهم في بنيةٍ تكون إحدى بنى المجتمع المتداخِلة؛ وتوفّر لكلّ منهم ارتياحاً، وتنظيماً لحقوقه وواجباته، وشعوراً بالانتماء إلى الجماعة. وتقوم جذور الآدابية على فلسفةٍ مطمورة، **وبنيةٍ عميقة؛ منطقها تراتبي، وتسلسلها هرمي**، وجذورها منظَّمةٌ درجةً درجة، أو طبقةً طبقة، أو قطاعاً قطاعاً.

تبدأ الآدابية من مِنصّةٍ محلّية. غير أنّها سرعان ما تظهر كعلم عامّ، ومحكومةً بقوانين عامة أو سُننٍ كلّية. ويلتقي «**علم الآدابية**»، أخيراً، مع علم الواجب (الواجبيات، ديونطولوجيا)، من حيث أنهما كلاهما علمان موجَّهان إلى كل الأمم؛ وقطاعان يجمعان شكلياتٍ واحتفالاتٍ طورّت سلوك البشري، وعمله، وعلائقيته (قا: اليَنْبغيّات المهمَلة أيضاً عند ا.ر.)؛ ويحقّقان المنفعة والبهجة أو اللذة للفرد، والمصلحة والفوائد للجماعة والمجتمع وللبقائية والصلوحية.

21 ـ «الأقوالية» الفلسفية و«الحِكَميات» داخل الفلسفة العملية والمذهب الإنسيّ

قطاعُ «محاسن الكَلِم» عند الفلاسفة

الوِعاظة ووصايا إلى «طالب الحكمة» ومحبّيها

هنا قطاع آخر لم يكن ابن رشد حاضراً فيه؛ ولا هو ألمح إلى أنّه موضوع غير مُفيدٍ

داخل الفلسفة العملية. وكما يَصعب القول إنه قلّل من أهمية ومردودية الحكمة العملية، فكذلك يصعب أيضاً تأكيد فكرةٍ مفادها أنّه تنكّر، عن وعي وتبعاً لرؤيةٍ برهانية، لمجالٍ حرث فيه الفارابي، وابن سينا؛ وأبدع فيه مسكويه (را: طالب الحكمة، الحكمة الخالدة)، والعامري، والسجستاني، والمبشِّر بن فاتك، وابن هندو... ولا يُغفل هنا أنّ المقمِّشين، ابن أبي أصيبعة، كشاهد، احتفظوا بالكثير من الحِكَم، والأقوال الحسنة السَّكْب، المنسوبة إلى الفلاسفة أو التي تذكَّر بـ: ديوجين اللائرسي (را: زيعور، الحكمة العملية أو...، صص 427 ـ 473).

22 ـ قطاعات أخرى من الفلسفة الاستنفاعية أو من النظر الانسانوي الرشدي النفسانيات والتربويات والاقتصاد حقولٌ مقصودها مصلحةُ الانسان ومنفعة الجماعة والاستمرارية

في سلسلة «**العقل العملي في التراث**»[1]، وأنا أعتمد الكلمة «فلسفة»، أو حتى «حكمة» ككلمةٍ مفضَّلةٍ عند ابن رشد، وفي الفكر الاسلامي العام، ألحفنا على إعادة قراءةٍ لقطاعات النفسانيات، والتربويات، والأخلاق، والتدبير أو السياسة، والاقتصاديات، (المنزلية، والعامة). فيما عنى ابن رشد، لقد انطلقنا من مصادرةٍ، ولعلّها صارت اليوم من «المشهورات»، مفادها أنّ نظريته الاقتصادية، كالتربَويات والنفسانيات عنده، هي هي ما نجده في متابعته (قراءته، اعادة نظره، بَسْطِهِ...) لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخس»؛ ولكتاب «الجمهورية» (السياسة) لأفلاطون. ولا أظنّ أنّي يجب أن أتراجع عن تلك المصادرة؛ وعن اعتبار أنّ المنطقِ الأرسطي الرشدي قد أصبح اسمه المنطق الأرسطي الرشدي اللاتيني، بل والوثني **الاسلامي** المسيحي، بعد انتقاله إلى العالم اللاتيني، الوسيطي، الأوروبي.

23 ـ رفضُ الفساد في السلطة سمةٌ إنسانوية وميدان داخل الحكمة العملية أو فلسفةِ الفعل نقدُ المجتمع والفعلِ السياسي وإدارةِ المدينة نظريةٌ في الانسان والخير والسلطة العادلة نَقْدُ السعاةِ والوشاة (بطانة السلطان) ورجالِ الدين وأهلِ النفاق دفاع عن الانسان والخير

---

(1) را: سلسلة العقل العملي في التراث، 8 أجزاء، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993؛ علم الأخلاق في الفلسفة العربية الإسلامية حتى حاجي خليفة والدواني (في آخر القرن السابع عشر)؛ الفكر الاقتصادي في الفلسفة العربية الإسلامية (بالفرنسية). ايضاً: جزءان في: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد)، الجزء التاسع والجزء العاشر.

قَتْلُ نفسٍ (فردٍ) قَتْلٌ للبشرية كلِّها مركزُ المذهب العربي في الانسان ومحوريته الوجودية وقيمته

كل نقدٍ للواقع يعني، ضِمناً أو جَهاراً، خطاباً تغييرياً. والتغيير خطاب إنسانوي مرماه الأخير، بوضوحٍ أو على نحوٍ غير متمايز، الرفض؛ وبالتالي فهنا تمرّدٌ نرجسيٌّ، أو نفور امتعاضي، قابل لأن يتحوّل إلى مقدرةٍ توليديةٍ أو ثورية، وإلى اعادة مَعْنَيةٍ لِما يتحرك أو يَحْدث في الواقع، والعيان، والبيان، ولِما ينفع الانسان والمجتمع أو يفيد المصلحة العامة والبشر.

النقدُ وطلب العذر للذات المتكلِّمة وللمجتهدين المخطئين، وجهٌ واحد. وهذا الأخير، النقد النسقي أو الممنهَج أو النقدانية، جهاز تنويري حمله ابن رشد إلى ميادين رآها معتِمةً وغير فاضلة، مضادةً للعقل والحكمة، للقوانين وحقوق المكلَّف بحسب تصورِ أصولِ الفقهِ للحاجيات والتحسنيات. وما ميله إلى مصلحة أبي يحيى، إنْ صَحّ وصدق ذلك الظنّ، ضدّاً على الذي قتل بكثرة، ومنهم أعمامه، سوى عينة. إنْ كان هذا الشاهد مشكوكاً فيه فلا نستطيع الشك في رفضه لمدينة (سياسة، حكْم) ذلك «المنصور»، في رفض سياسة ذلك الزمان وذلك البلد («في بلدنا وزماننا هذا»، على حد تعبير ابن رشد نفسه)، في الهجوم على وحدانيّ التسلّط (الأطرون، المتغلّب)، وعلى البعيدين المبعَدين عن «المدينة الفاضلة» و «المدينة الإمامية» و «مدينة السيرة الحسنة»

أخيراً، لقد كانت «محنة» ابن رشد، إنْ صحّت التسمية، شديدةَ الارتباط بمن انتقدهم؛ بأولئك الذين يرى النقد، بالأمس واليوم، أنّهم الوصوليون أو الانتهازيون (السعاة، الوشاة)، الفاسدون المفسدون على صعيد الإدارة والسياسة[1]، وعلى صعيد المجتمع والمصالح المشتركة (را: النقد كدفاعٍ عن الانسان والخير).

24 ـ صفات محمودة في شخصية ابن رشد (وعيه، وسلوكه)

الانسان العيانيّ والمفكّر أو الفعل والقولُ في التجربة والعقل

يُجمِع كاتبو التراجم، والمقمِّشون، على أنّ شخصيةِ ابن رشد تتميز بسلوكٍ أخلاقي هو، بحسب التحليل الراهن، عقلاني، واقعي النزعة، وشمولي النظرة، غير

---

(1) لا: ابن ابي أُصيبعة، صص 531 ـ 532.

أناني؛ وهو مهتمّ بالغاية الرفيعة وليس بالحسابي (التبادلي) والاستجلابي... لقد ذكروا أنّه كان، كشاهد، «**رثّ الثياب**»...؛ وذكروا غرقه في شؤون النظر والكتابةِ إلى درجة اهمال واجباتٍ وآدابية، وتذوّقِ جمال الحياة، ومَلذّات الانسان.

أنا أصدّق ما قالوه. وحتى إنْ كان اهتمامي، بحكم المهنة أو الاختصاص، باللاامتمايز والجذور والعُقَد الكامنة، فإنّي لا أستطيع سوى إكبار ذلك المفكّر المِنتج والناقد المصْلِح. لعل الأهم هنا والآن هو ما يُحَفّ بالاعجاب الشديد به، عند بعض الزملاء الأماجد. يهمّني الكامن وراء تلك «البَطْلَنة» أو الأَسْطرة الرائجة لابن رشد؛ وهنا تُلتقط مبالغتان:

أ/ رأينا التشديد على كماشةٍ هي: إمّا هو، هو كلّه أو روحيته أو منهجيته (كذا)؛ وإمّا الاندثار. إنّ الاستهوالي، العُصابي أو المنجرح، محرّك أيضاً للقول: لا حداثة إلاّ بالانطلاق من ابن رشد... والكلام الاسهالي (Logorrhea)، أو الكلام الأجوف الذي هو من مِثل هذه الثنائيات، يقع ـ كما رأينا أعلاه ـ خارج الشيء الذي في ميدانه والحقّ الذي في نصابه.

ب/ والأكثر طنيناً، أي افتقاداً إلى العقلانية في المحاكمة، وإلى الدقّة في لفظِ الأحكام المعيارية، هو إلتقاط ابن رشد بحسب شيماءة «**البطل الأوحد**»، **الشيماءةِ الأوحدية** اللاواعية، اللاتاريخية، القسرية... فالفيلسوف محمد عابد الجابري، يقدِّم لنا ـ بل لنفسه أوّلاً ـ ابن رشد بمثابة الرجل الأول، أوحد الزمان، غرضٍ للتماهي، منطلَق وغاية، انتصاريٍّ مطلَق: تَغلّب على كل الصعاب، وتفوّق على الجميع، ووقع في محنة، وصار مباركاً، وتَميَّز على الرئيس السياسي، وصار صاحب رسالة، وكانت نهايته شديدة التعبير... أنا مصدِّق. غير أنّي، وحتى لا أكون ناظراً حسيراً، أو حسوداً، انتقل إلى الشواهد، إلى خزعةٍ حية شديدة التعبير. وهنا، أنا أقرأ طِباقياً رزائحياً وقطاعياً مواقعياً نَصّ الجابري في ابن رشد:

كان بنو رشد... «إلى العلم أمْيل»[1]. وبعد هذه البداية من **الشيماءة البطلية**،

(1) الجابري، ابن رشد ـ سيرة وفكر (بيروت، ط 1، 1998)، صص 27 ـ 29.

ينتقل الجابري من تمييز أسرةِ البطلِ إلى تمييزه عن الأساتذة والمعلّمين (را: م.ع، صص 29 ـ 36). ويلي ذلك تمييزه أيضاً بأنه «درس المنطق أولاً»[1]. وأجمعوا على التنويه بعلمه ونزاهته[2]؛ وعلى تدّينه... وعلى وقوعه في نكبة[3]، وعلى ردّ النكبة إلى أسبابٍ موضوعية...؛ ثم ننتقل إلى ابن رشد «الفيلسوف بين وحوشٍ ضارية» (م.ع. ص 67 ـ 69)... أخيراً، وككلّ بطلٍ مخلِّص، أو مَهديٍّ، أو منقِذٍ للأمة والجماعة، يأتي الكلام بمفرداتٍ معاصرة، أي من ثم مفارقة أو غير تاريخية، عن ابن رشد الذي «انعزل فعلاً... وانصرف إلى العمل في مشروعه العملي الذي كان تبلور في ذهنه من خلال الممارسة العلمية كرسالةِ تصحيحٍ في كافة المجالات، مجال العقيدة ومجال الفلسفة والعلوم؛ ثم شاء القدر أن يمتدّ به التصحيح والاصلاح، في أواخر حياته، إلى مجال السياسية»[4]. وبعد هذا الكلام عن مشروع ابن رشد، عن رسالةٍ إنقاذيةٍ شموليةِ الميادين، تلي سطور عديدةُ الألفاظِ غير المطوِّرة للمعرفة، وشديدةُ الشحنة الذاتية والعتمات. ومن التسرّع عند فيلسوفنا الجابري الإنزلاق بقوله: "ويبدو أنّ مصير الفلاسفة، الذين سيختمون به حياتهم، هو إمّا تقديم عقولهم استقالتها بالركون إلى نوعٍ من التصوف، يُعرف في تاريخ الفلسفة بـ "التصوف العقلي، وإمّا الصمود في وجه جميع أنوع اللامعقول التي تواجههم...، اللامعقول السياسي"[5].

---

(1) م.ع.، صص 36 ـ 37.

(2) م.ع.، صص 37 ـ 39.

(3) م.ع.، صص 60 ـ 62.

(4) م،ع.، ص 70.

(5) م.ع.، ص. ن.؛ هنا نقطة أخرى من نقاط اختلافه عن الفهم الأوسع والممتدّ للفلسفة الإسلامية.

القسم الثاني

السمات الانسانوية في العقلَيْن النظري والنبوي

1 ـ نص ابن رشد في علم الله متكافىء القيمتَيْن وغنيّ الظلال والمعاني الثانية والمستويات

عِلم الله غير كلّي وغير جزئي أي نمطٌ من المعرفة أو العِلم انفرد به ابن رشد؛ وذلك لأنّ تفكيره عمليُّ النزعةِ أو غير توفيقاني، ومن ثم متوقّدٌ بالأعمّ والأشمل. ومن غير تفصيل أو نقد، فالأهم هو أنْ نعرف أنّ ابن رشد يرفض قول ثامسطيوس في علم الله؛ وقولاً ابن سينا الذي مفاده أنّ الله يَعقل (يَعلم) المعقولات بعلم كلّي؛ وليس بعلم جزئي. فهذان القولان، عند ابن رشد، فاسدان؛ إذْ علم الله «هو سببٌ الموجود، والموجود سببٌ لعِلمنا...»، ويكون «اسم العِلم مقولاً على علمه سبحانه، وعلمنا باشتراك الاسم»[1].

وعلمه تعالى عِلمٌ بالقوة؛ ومن ثم فهو ليس بكلّي، ولا هو بجزئيّ. إنّه نمط قائم بذاته، خاصّ به تعالى. وذاك ما يعني أنّ العقل البشري، أو العقل النظري تحديداً، عاجز عن إدراك ذلك، مقصِّر. من جهة أخرى لصيقة، إنّ **عناية الله** مرتبطةٌ محكومةٌ بنمط عِلمِه تعالى. هنا، وفي معرض دراسة تلك المعضلة، تُظْهر تحليلاتي أنّ **العناية الالهية، عند ابن رشد، تكون بالنوع البشري**؛ وليس بالأفراد. وكذلك تكون أيضاً **الحرية؛ فهي للنوع** وليس للأشخاص. وتفسيره لذلك كله قائم على أنّ **علم الله بالجزئيات فيه ظلمٌ للعالم؛** وقضاء على الحرية، وعلى استقلال الإرادة[1]. ولا أظنّ أنّ في هذا التفسير ما يُقنع، ولا هو متقدِّم على النظر الذي يَضع المعضلة عصيّة على العقل النظري، ومبرَّرةٌ مسوَّغة عند

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بيروت، 1938 ـ 1955)، ج 3، صص 1693 ـ 1708؛ "الضميمة في العلم الإلهي"، في: فصل المقال... (نشرة بيروت، مركز دراسات...، 1997)، صص 127 ـ 130. را: ماجد فخري، ابن رشد، صص 89 ـ 90. عن الاشتراك وصفات الله، را: الكشف، التهافت؛ فخري، 84ـ91.

العقل النبوي (الالهي، اللاهوتي، الايماني).

2 ـ القول بالحرية أو التخييرُ مشكلة ميتافيزيقيةٌ ونبوية أي فلسفيةٌ وإلهية

الحس العملي والاستنفاعية تُحتمان القول بلعبة الاختيار مع الاضطرار داخل عالم ا.ر. الفكري الذي يعني ضرورةَ الانطلاق من المسلّمات والمصادرات. فالأخذُ بالمشهورات والمتواترات (أدناه، الفقرة التالية) نافعٌ للفرد والمجتمع؛ ومحقِّقٌ للفائدة أو المصلحةِ والاستنجاحية.

3 ـ السببية لا نستطيع رفعها؛ فإذَنْ هي موجودة ومن ثم ناجحةٌ فنافعة

وهي من ثمّ حقيقية، لأنها موجودة. وهنا الحقيقة هي ما ينفع، أو ما ينجح ويتواتر... وعلى ذلك، إنّ الحقيقة هي الانطلاق من المشهورات أو التأسّس على المصادرات؛ وبذلك فالسببية حقيقة، ومنفعة. والسببيةُ قضية يأخذها فيلسوفنا بمثابة واقعة. فالسببية تَحكُم السلوكات والتعاملية، وكلَّ فعلٍ يوميّ؛ ولا يستطيع الانسان إلاّ أن يثق بها، ويُزمِّنها، ويُحيِّنها، ويتصرف تبعاً لوجودها، والاستناد إلى مفاعيلها. إنّها، إذَن، حقيقة؛ وهي ناجحةٌ نافعة على كافة الصُّعُد.

إنّها ضرورية. فهي لا بدِّيةٌ من أجل استمرار الحياة، واستقرار التعامل، وانتظام التعاطي مع الواقع والوقائع والزمكانية.

والحالُ هذا، فالسببية أمرٌ واقع، وظاهرة، وروابط منتظِمة ومنظِّمة. ومن حيث إنّها كذلك، فهي يجب أن تبقى وتستمرّ، وأن تُعتمدَ ويوثَق بها، ويوكل إليها. **إنّها سديدة لأنها تنفع الوجود**؛ وتحكُم علاقةَ الوجود مع الذات، والذاتِ مع المجتمع، والطبيعة، والفكر. وأيضاً، **هي سديدةٌ بموجب ذلك؛ أي لأنّها نافعة**. وهي صائبة، **وحقيقية، وقائمة فعلاً؛ لأنّها ناجحة** في ضبط التواصلية، والشرائع، والفعل، والمجتمع. إنّها مقبولة من العقل النظري لأنها أساسية، ومؤسِّسة، وضابطة، ومنتِجة في مجالات العقل العملي، وفي طبيعته، ولا سيما في وظائفه.

إنّ نسف **السببية اللاهوتية** ارساءٌ للبديل الذي هو **السببية الناسوتية** التي هي، بحسب ابن رشد، تعطي للانسان القدرة على تفسير العالم، والذاتِ والمعرفة؛ ومن

ثمّ على المحاكَمة، والتقييم، والاستيعاب، واعادة النظر والتنظيم والتشكيل. وبذلك تكون السببية أساسيةً ولا بُدّيَّة في مجال عِلم المعرفة، وفلسفةِ العلم، وصياغة الحقائق، والتقييم، وبخاصةٍ في الميتافيزيقا، والاختيار ـ التسيير، والحرية؛ ثم في فلسفة كلٍّ من العقل، والدين، والأخلاق.

وراهناً، إنّ مبدأ أنّ لكلّ شيءٍ علّة، أو أنّ كلَّ موجودٍ قد وُجِد بعِلّة، بعللٍ وأسبابٍ متزاملة، هو مبدأ المبادىء، وقانون القوانين، والأساسُ المؤسِّس لكلّ هوية، أو موجودٍ، أو ظاهرةٍ. هذا، مع الوعي بأنّ معنى كلمة سبب، أو أفهومَ السببية وأنواع العلية، قد أخذ دلالات راهنةً جديدة، مستمدَّة من الثورة الثالثة للمعرفيات.

يرفض ابن رشد مقولة السببية بحسب الفهم الأشعري لها. فالتفسير الفلسفي للوجود والمعرفة أقاموه على القول بالأسباب، والقولِ الماديِّ النزعة، أو القولِ بأنّ هوية الشيء هي عِلّته، ووجودُ الشيء معناه سببُ ذلك الشيء. وبذلك فالسببية، عند ابن رشد، ليست اقترانا؛ بل هي استمرار، وبلا فجوات أو تقطّع، وبلا انفصال. ليست تجاوريةً. إنّها التحام، ومتّصلة.

إنْ كان تأسيسُ السببية اعتماداً للعقل في مجال الآلهيات، وللقياس البرهاني والمنهج الاستدلالي في مجال الوجود والمعرفة والمَعاديّات، فإنّ ذلك التحيين للسببية انحيازٌ ـ عند ابن رشد ـ ضد اللاهوتي والسببية اللاهوتية، والعقلِ اللغوي والديني، الفقهيِّ والكلاميّ. وبذلك يقف الانسان على قدَميْه، ويتحرّك في الواقع، ويشعر بالأنا، والأنتَ، والكلّ. وتلك هي الانسانوية، والشمولانية، أي الخطابُ المؤمن بخلاص الجميع، والموجَّه إلى الجميع؛ وتلك هي البراغمائية، أي الفكر المرتبطُ بالمتحرّك، والعملِ، والباحث عن النجاح، والمصلحة، والمهارة، وخدمة الفرد أو تكيّفه الناجحِ والمحسوس، واعتمادِ الأشياء والموضوعية، السببيةِ الضرورية والعقليةِ «المادية» (را: الذريعانية العربية الراهنة؛ الذرائعي أو البراغمائي العربي).

غير أنّ السببية الرشدية، المحكومةَ هي نفسها بالنافع والضروري أو العملي واللازم، وبسبب أنها محكومة على ذلك النحو العملي واللابدّيِّ أو اليومي والعياني،

ليست دقيقة. فهي معتمدَة بسرعة؛ ومحيَّنةٌ من أجل خدمة العملي المتغيِّر والجزئي، الطبيعي والاعتيادي، وما هو من عالم «ظواهر الاقتران». بسبب ذلك، تكون تلك السببية خطية، مستقيمة، آلية... و في كلامٍ أوضح، إنّها غير جدلية؛ فالعلاقة بين العلة والمعلول غير تبادلية؛ وثابتة: تجهل الصيرورة والتغير، الحركةَ والتحوّل. ومن الواضح أنّ ذلك الفهم بدائي وبسيط، ساذج وغير عملي... وذلك التفسير للعلّة أحاديٌّ وجامد، غير تزاملي، وقاتل للحرية والانسان، للتعدّد والصدفوي، للمتعرِّج والمتقطِّع والمتشظّي. هناك قد بالِغ ابن رشد، والفلاسفةُ القدامى، وأصحابُ التفسير الميكانيكي، والمذهبُ الماديّ المبتذَل، والقائلون بالضرورانية والحتمانية، بالعلة الغائية والفلسفات المؤسَّسة على الغائية (را: نقدنا للسبب والعلّة، السببيةِ وأنواع العِلل، مبدأ الهوية ومبدأ التناقض، العقل والتفسير، المادة وتطابق الشيء مع ما في الذهن، الطبيعة والقانون، إلخ؛ أيضاً: المراحل المعرفيائية الثلاث، ثورة ما بعد الأبستمولوجيا المعاصرة...).

إنّ براغمائية ابن رشد، ثم منطلقاته أو تأسيساته للفكر على المشهورات، وردّه الحقيقة إلى المصادرات (والمسلّمات) والمتواترات، قد تتكافأ مع ردّ الغزالي السببيةَ، والعقل والمعجزةَ إلى اللاهوتي، أو إلى المصادرات، والمتواترات، والمشهورات... في مجال السببية، ومقولاتٍ أخرى تعود إلى نظريات المعرفة أو فلسفة العلم، قد يبدو ابن رشد دون مستوى الإمام الغزالي أصالةً وابتكارية (را: الفروق بينهما؛ أيضاً: الفروق بين ابن رشد وابن تومرت).

4 ـ المصادرة الثانية. المُعجِز خبر مشهور ونافع؛ ومن ثم فهو حقيقي ومقبول وصالح للاستمرار

عودة ابن رشد إلى العقل العواميّ؛

الحقيقيُّ والمشهورُ والناجح في سَيْر المجتمع وحياة الانسان

المعجِزُ مُدرَكٌ من حيث هو مصادرة؛ وهكذا يُسلِّم فيلسوفنا بالمبدأ، والمجال، والمقاصد. فليست المعجزة، في هذه الحال، موضوعاً يجب إثباته، أو توكيد معانيه وحقائقه. لا ضرورة للإنجرار إلى إعمال التفكير والاجتهاد في تسويغها، وتنظيمها، وإكسائها صياغةً متساوقةً أو ثوباً عقلانياً. هنا ليس سلوك ابن رشد اجتنابياً تجاه الفكر

العَوَامِّيّ والمشهورات عند أهل الجمهور أو العبارة. وبأخذِه هنا بمقولة أنّ الحقيقة هي المشهورات، يرفض مقولة تأسيسِ الخطابِ في المعجزة تبعاً للأقاويل البرهانية، والأقيسة العقلية، والأدلة الإقناعية، والاستدلالات المنطقية.

ليس تفسيرها ضرورياً، أو سديداً، أو نافعاً. فلا جدوى من ذلك؛ ولا قدرة لقولٍ أو عقلٍ هنا على تعميق الإيمان بالمعجزة، ومن ثم بالنبوة من حيث طبيعتها ووظائفها، خطابها وتشريعاتها، عقلها ومنطقها. وفي اختصار، يرى ابن رشد بأنّه لا ينفعنا تفسيرها. ولا تزيدنا إيماناً بها محاولاتُ ترسيخها باعتماد أقاويل الكلاميين، والفقهاء، أو العوامّيين، وأهل العبارة، ومفسِّري النص كما الحلمِ والكرامة. لقد وردت بالتواتر، وشاع عند الجميع أنّها جرت فعلاً، وقدّمت تشريعاتٍ ناجعة، بل وتفوّقت شريعتها على جميع الشرائع...؛ من أجل ذلك كله تكون المعجزة، وتبقى، ضروريةً ونافعةً، حقيقيةً وناجحة. ومن أجل قيامها على هذه المعايير (الضرورة، المنفعة، تحقيق المصلحة العامة، النجاح والتفوق)، فإنّ المعجزة حقيقية. إنّها حقيقية لقيامها على معايير غير تأمّلية، غير نظرية؛ أي على معايير النجاح، والعمل المرِن، وحسّ الواقع، والعقل «المصادراتي»؛ وعلى المشهور والمعهود والمتواتر، العملي والواقعي والنافعِ والتكييفي.

5 ـ النبوة الطبيعية أساسها العقل والعلم ومعيارها النجاح والمنفعة العامة كما الفردية

تنطلق **النبوة الإلهية**، عند ابن رشد والسليلة الفلسفية، من مصادرات؛ وتتأسس على منطقٍ لاهوتي مسيطِر ينطلق من الحلم، ويتحرك **بالمخيّلة وأدواتها** (الصورة، الأمثال، الخِيلات، البيان...)، ويُنتِج أو يزكو **أثناء النوم**، وبغير الخضوع للإرادة البشرية، أي بالإلهام، والحدس، والوحي، والتلقّي.

أمّا **النبوة البشرية**، الطبيعية أو العلمية أو الفلسفية، فهي قائمة على نشاط العقل؛ وعلى الايمان الواثق بقدرة الانسان على صياغة الحقائق، وبلوغ الحكمةِ متى شاء الفيلسوف، وأثناء اليقظة، وبجهده الشخصي الخاضع للإرادة والاختيار والحرية. ومن خصائص هذه **النبوة العقلية** خاصيةٌ مفادها أنّ التعبير يكون هنا بالمجرّدات، والأفهومات، واللغة البرهانية، والمنطق؛ وبالاستغناء التام عن اللجوء إلى المعجزة،

وخرقِ السببية، والقولِ بحشر الأجساد.

وبعد ذلك، هل نجحت النبوة البشرية، وهل نفعت، وهل حظيت بقيمةٍ أو خلقت حقائق؟ في كلام جوابيٍّ، إنّ الحكمة التي قدّمها أرسطو، أو غيره من حكماء الأرض، قد توصّل إليها أولئك القدماء عن طريق «فِطَرهم وقرائحهم»؛ أو بالعقل، والعِلم، وفِكْر الانسان، والمنهج الفلسفي، والأقاويل البرهانية، و«النبوة» الطبيعية[1].

6 ـ توسيع دائرة «أهل الكتاب» وإعادةُ مَعْنية النبوة الفلسفية قولٌ في الانسان

استعادةُ حكماء الأمم الشِّرْكية وأهلِ النبوة الفلسفية انفتاح على الدُّنياويّ أو الدهريِّ وعلى العالمي و«العلماني» أو مُحِفّاته ومستلزَماته

تتأيّد قولةُ النبوةِ المستمرة أو المابعد دينية، أي المنفتِحةِ والحيّة، اللاقوميةِ والموسَّعة، بالخطاب التأويلي لمنطلَقٍ أو مبدأ يقضي بأنّ الاسلام لم يُغفِل أو يَستبعِد الإيمانَ كطاقةٍ عظيمةٍ عند الآخرين، والاستشهادَ بأنبياء (معلِّمين للبشرية، داعين للروح والخير، أو للمطلق والكمالات) لم يَرِد الخبرُ عنهم في القرآن (را: «ومِنهم مَنْ لمْ نَقصُصْ عليك»[2].

بذلك التصوّر الشمولاني والواقعاني للنبوة، والتصوّر العالمينيِّ لأهل الكتاب، ينفتح الايمان على التاريخ البشري برمته؛ وتتكامل الرسالات؛ ويؤخذ الانسان مركزاً للكون، وبمثابة المحور؛ وتُدرَك الحضارات بمثابة كلٍّ أجمعيٍّ متحاورٍ، وأجموعةٍ واحدةٍ حيّة... إذْ هنا، في ذلك المنظور، يغدو كونفوشيوس[3]، بوذا[4]، أخناتون[5]، أفلاطون ـ وعديدون قادمون من حضاراتٍ متعاقبةٍ ومتراكمة ـ عرضةً لأن يُعتبروا من رجالات

---

(1) عن النبوة الطبيعية (البشرية، العلمية، الفلسفية) عن ابن سينا، ومن ثم في الفكر اللاتيني، را: زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطية... (بيروت، المكتب العالمي، 1998)، صص 380 ـ 381.

(2) القرآن الكريم، 40: 87 (غافر 87).

(3) عن كونفوشيوس: را: زيعور، الفلسفة في الهند... (بيروت، 1993)، صص 434 ـ 444.

(4)عن بوذا، را: النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور... (القاهرة، دار قباء، ط1، 1998)، صص 51 ـ 54.

(5) عن أخناتون، را: النشار، نحو تأريخ جديد للفلسفة... (القاهرة، مكتبة الانجلو، ط 2، 1997)، صص 79 ـ 100.

الإسلام، أو الأولياء الذين يَتّقون... والحالُ هذا، فإنّ أنبياء إسماعيل، وبعامةِ الأنبياء الإبراهيميين، لا يتركون المجال، أو يُسكَت عنهم، بقدر ما يُصبح نافعاً وصائباً تدبّرهم ومحاورتهم على بساطٍ مشتركٍ مع اللاإبراهيميين في العالم والايمانيات عند البشر (قا: أدناه، «المخادِعون»)، ومع أهل النبوة العلمية (الفلسفة، الطبيعية).

7 ـ وحدة النفس (العقل) قتلٌ للتاج الديني ولاستمرار الفرد والنوع البشري

أواليات ابن رشد الدفاعية وعودته المكرَّرة والقسرية إلى تأويلات الغزالي وعرفانياته المسكونية البُعد والنّسغ

يبدو أنّ رأي الفيلسوف المسلم في مشكلة المَعاد، كرأيه في الأُخْرويات والنبوة، والدين بعامة، عائد إلى المسكوت عنه حيناً؛ أو إلى المعتِم والمقلِق، المرعِب والمحظور، حيناً آخر. وهكذا ستكون مواقف، أو نظريات، ابن رشد، في مجال الأُخرويات، دفاعيةً وغير مباشرة، ناقصةً وغير متمايزة:

أ/ قد تكمن، في ذاك اللاتمايز نفسه، صفة أساسيةٌ من الانسانوية المفرطةِ الصرامة أي منحىً باتجاه التردّد، إنْ لم نَقُل التشكيك وحتى المرارة، حيال الأركان الدينية، والنظرةِ اللاهوتية للإنسان من حيث مآله ومصيره.

ب/ ثم إنّ إثْنَينية إبن رشد، أو تخفّيه وتقنّعه، يَتَمظهَر، من جهةٍ دفاعيةٍ ثانية، في تسويغه وتغطيته لإنكار المعاد الجسماني عند الفلاسفة. هنا يبدو، وعلى الرغم من معاداته لإبن سينا والفارابي وأضرابهما، باحثاً عن تبريرٍ لذلك الإنكار الصريح أو العلني: لعلّه ينفي التهمة عنهم إذْ يقول: إنّ ذلك القول «ما وُجِد لواحدٍ ممّن تقدّم»[1]؛ لكنّه لا يلبث أن يعذرهم، أو أن يطلب اختلاق الأعذار لهم. فهُم، في رأيه، يتأولون؛ ويكون ذلك التأول عندهم «في صفة المعاد، لا في وجوده».

ت/ يتمثّل الموقفُ الدفاعي الثالث، وهو أيضاً قائم على إثْنَيْنيةٍ غير مباشرةٍ أو إلتفافيةٍ وحيلية، بالتوفيقية والتسويات والحلّ الوسط. فإبن رشد، متغطّياً بأرسطو، يعود إلى

(1) تهافت التهافت، ص 580؛ صص 581 ـ 582.

الأقوال البرهانية السابقة عليه. إنه يُثبت شيئاً، ويُنكِر شيئاً أو جزءاً آخر. ويقول بخلود قسم، وبفساد قسم آخر؛ ويُميِّز بين ما هو ـ داخل أفعال القوة العاقلة ـ كائن فاسد، وما هو كائن أزلي؛ وبين العقل الهيولاني والصور الخيالية؛ وبين الهيولاني ـ في النفس ـ وما هو غير هيولاني؛ وبين الوجود الماديِّ المتناهي اللامفارق اللاخالد والقوة الناطقة التي توجَد مفارقةً للهيولاني المعادي المتناهي... في ذلك الانشطار، أو شَطْرنة النفس بحسب ثنائيات، يَتحقّق الحلّ الوسط أو التسووي، العصابي بل الهستيري أو الحُلمي، الإثنَيْني أو الازدواجي (الفصامي، المرَضي).

ما يخلد، من النفس، هو العقل (الهيولاني، والفعال). وما لا يخلد، أو لا يفارق، هو أجزاؤها الأخرى، الفاسدة، المتحلِّلة. لا يخلد الشخص، ولا ضرورة للمعاد الفردي أو لحشر الأجساد. وفي كل ذلك يعود فيلسوفنا إلى فضاء معلِّمه الآخر، ابن سينا[1]؛ لكنها عودة إلى الأعنف، إلى ما أنكره على ابن سينا، أي إلى الاجهار والأوضح؛ وإلى الغزالي[2]، إلى حضن أرسطو أو حصنه.

لا تهمنا هنا توضيحات تلك الأقاويل في خلود العقل أو النفس، أو في محاكمتها ومقارنتها. فالأهمّ هو ما استولدته، فيما بعد، من مواقف حيال الدين، وما قادت إليه؛ وما أنكرته، أو أثبتته، من مواقف حيال الإنسان. تَغَطّى ابن رشد، قبل اجهار مقاله؛ وناور، وتنكّب سلوكاتٍ إلتفافية، وتسويغية... ثم كشف دفاعاته، وتخلّى عنها.

إنّ الحل الرشدي للاشكالية ينحاز، وإنْ ليس بصراحةٍ مطلقة، إلى الطرف البشري. ولا ينتهي صراع الطرفَيْن المتناقضَيْن المتكافئَيْن لمصلحة اللاهوت، أو المعاد الجسماني. ولكأنّما يُبطِل ابن رشد الأخرويات (الفردوسيات، والجحيميات)، أو عالم ما بعد الموت بحسب التصورات الدينية. وفي ذلك المقال العَدَماني (الصِّفْراني) في النشوريات أو المعاديات إلغاءٌ للخيال، واستبعادٌ للتأمّل والمل، وقتلٌ للرغبة البشرية بالخلود، ومُصدِّق لتأويلات الغزالي أو عودة إلى باطنيات «الإحياء»، وإنسانوية«فيصل

---

(1) قا: ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد.

(2) قا: موقف الغزالي التأويلي من المعاد الجسماني، في: إحياء...، ج، 4، ص 543. قا: التأويل الحذِر كما الهاجع عند ابن رشد.

التفرقة...» وشتى عرفانيات الإمام الخلاصية المسكونية.

زِدْ أنّه، من جهةٍ مقابلة، مقالٌ يُسلّم الإنسانَ إلى نفسه، ويَحصره في عالم محدود. هل هنا مقال مُبالغ، متهوّر، ومتعجرف في اعتبار الإنسان مكتفياً بنفسه، متأسساً على عقله وحريته... قد يكون فكراً براغمائياً، ونظراً واقعانياً، وعقلانياً، وشمولانيا موجَّهاً إلى البشرية الكافية، ومقبولاً من أكثرية سكان الأرض...؛ لعلّه غير جميل، تحجيميّ، رفضاني...[1].

8 ـ المخادعون الثلاثة مقولة انسانوية مسبوقة

نتيجة للنظر الشمولي الواقعاني وللقول العملي بالنبوة الطبيعية والاكتفاءِ بالعقل

معنى تفسير الانسان بالانسان هو أنّ تغيير الحال، ثم المآل، يكون فقط بواسطة العقل، والإرادةِ المستقلة الحرة، والتفاعلِ مع الحقل أو الشروط الاجتماعية والتاريخية والفيزيائية. وفي كلام قليل، هنا الانسان يكون المحك، والمعيار؛ ويكون أيضاً بلا تغطية، ومحدوداً مسيَّجاً ضمن البيولوجي مَولداً ونهاية. وذلك التفسير يعني أيضاً، عند منكري النبوة، إضعافَ كلّ تفسير يكون معتمِداً لعوامل لاهوتية، أو اعتمادا على الغيب، أو إحالةً على المجهول والغامض، اللاتاريخي والتخيّلي.

لعل أكبر مناوئي النبوة الإلهية، في حضارات الإسلام، وثقافاته المتعاقبة المتراكمة والمتزامنة، خرجوا من عباءة الفلسفة. يُضاف، إلى هؤلاء، العرفانيون، أو كبار الصوفيين، والقائلون بالنبوة المستمرة، وبالولاية الباطنية المغالية، ومؤسّسو الفرق والمذاهب «اللاصراطية». وفي حالة إبن رشد، الذي لا يُظلم إنْ قرأنا رَجْرجات كثيرة في تصوراته عن النبوةِ الإلهية (را: تفضيله للنبوة الفلسفية)، لا يستحيل أنْ نلتقط في نصوصه، وكما مَرّ، مرارةً حيال النبوة الإلهية، أو حسداً لها، بل رفضاً مقموعاً مطموراً، أو أيّ إيحاءاتٍ شاردة، ومدلولات محتمَلة ومنفلِتة. وأظنّ أنّ الفلسفة اللاتينية لم تظلم إبن رشد، ولا تذرّعتْ أو تغطّت به، حينما نسبت إليه مقولة «المخادعين الثلاثة» (Les Trois Imposteurs; Pipeurs)[2].

---

(1) عن وحدة النفوس، را: زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطية...، صص 517 ـ 518.

(2) م.ع.، ص 518.



الفصل السادس

تفاعليةُ النفسيِّ مع العقليِّ والأخلاقي
ومع اللاواعي واللاعقليِّ والتجربة عند ابن خلدون

جلساتٌ مع متكافىء القيمةِ في الشخصية والعلائقية
كما في العاطفة والفكرِ والسلوك

1 ـ الجلسة الأولى: الصحة النفسية للعقل وللأنا أو فلسفةُ القول والتجربةِ والفعلِ والسلوكات

2 ـ الجلسة الثانية: اكتئابُ فقدان العزيز عند بطل الوداعة المطمورة والمأساويِّ الهاجع

3 ـ الجلسة الثالثة: نظريةُ "الأطوارية" أو "الأعمارية" أو "الآفاقية" عند ابن خلدون في الفرد والحياة والكائناتِ كما في المجتمع والفكر والعَصَبيات

4 ـ فرضية: تدريج التكوين إلى الإنسان ترتفع عليه من عالم القِرَدة ـ ملاحظة شَخصية وتأمّل ام إعادةُ ضبطٍ لأفكارٍ فقهية مسبوقة



الجلسة الأولى

1 ـ معاينة عيادية نفسية أو قراءةٌ طبيبية لابن خلدون

تُظهر علومُ اللاوعي الثقافي العربي، علمُ السيرة الذاتية كما الرمزيات، وعلمُ الخيلة كما الحلميات، وعلمُ البطولة والأسطورة وقطاعاتٍ إناسية أخرى، أنّ قراءة ابن خلدون في «التعريف...» تُشخِّص ذاتاً مقلِقةً وقلِقةً؛ متوتِّرةً بالمتكافئات، بالثنائية الصراعية بين القطبيْن المتناقضَيْن للعاطفة أو للشخصية، للقيمة أو للسلوك، للفكرة كما للوعي والخيلة والإدراك... وبذلك تنصبّ القراءةُ العيادية على الطفولة وتجاربها الصدمية؛ وتَنْفتح على ارتياد اللاوعي، ثم على القراءة البَطَلية الإناسيةِ حيث تميُّزُ الشخصِ الأكبر ـ وبشكلٍ بنيوي وكونيٍّ جاهز ـ في كلِّ ميدانٍ ومَنْحى.

تشخيص طفولة ابن خلدون صعب؛ لكنْ فعّال. وبدون استنفادٍ واكتفاء، فقد يصحّ تقطيع عمره التحصيليّ إلى مرحلة ما قبل الولادة، أي حيث انتماء البطل إلى أسرةٍ عريقة من «العلماء ورجال الإدارة». ثم تأتي مرحلةُ التعلّم متميّزةً بالتفّوق؛ وهنا تلقّى العلوم القرآنية، وحصّل الفقه والحديث. والأهمّ، من بين أهمّ ما يجذبنا إليه ويَسْتلفت الإهتمام، هو أنّه «وقَفَ على» مؤلَّفات ابن سينا وابن رشد، على القطبَيْن المتكافئَيْن في الفِكر العربي الإسلامي عبر تجربته الأولى، «الذهبية» أو التأسيسية أو التدشينية، مع الفلسفة والفكر الكونيِّ الأبعاد والمَدَيات.

بحسب مصطلحات «علم السيرة الذاتية»، إنّ سيرة ابن خلدون، وجرياً على المألوف في حياة «البطل»، تتقدّم أمام المتعقِّب محكومةً مسبقاً بالشيماءة التي تَرْعى طفولة البطل: عائلةٌ متميّزة، نبوغُ الطفل المتعلِّم، تفوّقه على الأقران وعلى أساتذته (وأشهرهم هنا الشريف التلمساني العلوي؛ ثم الآبلي الذي كان، كما سنرى أدناه، مصاباً بالجنون الدوري...)، تخلّصُه من التجارب التي كان قمّتها وباء الطاعون، «انتصار» ابن خلدون

(وكان في عامه السادس عشر) على ذلك الوباء الذي حصد له أسرته وأساتذته (قا: انتصار البطل على التجارب). بَيْد أنّ أشهر مَعْلم على مسار الصَّلابة الخلدونية هو مرحلة الخروج، في 1352، الذي يمثّل، بحسب الشّيماءة البَطَلية، الإشارةَ إلى بدء الهجرة بحثاً عن الحقيقة وكمؤشر على بدء التغيّر في المعنى. وفي تنويع للكلام الواحد، كان ابن خلدون، حين العشرين عُمْراً، قد انطلق من ذاته، وترك الحَياة المعهودة، واهتدى إلى أنّ تحقيق «رسالته» (!) أو توكيد حقيقته يستلزم الرحلة شرقاً وغرباً، إلى قطبَيّ الذاتِ العربية الإسلامية الآنذاكية، إلى الأندلس ومصر. أمّا المعنى المحفّ كما اللاواعي لتلك المرحلة في المكان «المادي» ـ والزمان التاريخي ـ فكان تعبيراً عن رغبة سَفرٍ رمزيّ نفسيّ في الباطن أو الفيّاوي وداخل الذات: لقد كان إشارةً إلى الرمز العدني الفردوسي، أو الأُمَّوِيّ [الأُمَّياتي، رموز الأم]؛ وإلى الرمز الثاني الممثِّل للسلطة المعنوية الأبوية.

2 ـ المرحلة الكفاحية أو خروجُ البطل وطرحُ الإشكالية وتَرائي حلولها

تتقاطع، وتتكامل، الدلالةُ الاجتماعية أو الصريحةُ البادية مع الدلالة النفسية والرمزية أو المتخيَّلة واللاواعية، في رحلة ابن خلدون شرقاً وغرباً. واعتبرنا أنّ الاعلان عن بداية هذه الرحلة، في زمانٍ محدَّد وباتجاه محدَّد، يُدرَك باعتباره خطوةَ خروجِ البطل إلى عمله؛ وبالتالي إلى وقوعه في المشكلة أي حيثُ تظهر عقباتٌ يتعين على البطلِ الانتصارُ عليها تغيّؤاً للتحقق والتوكيد الذاتي، أي لاستعادة الاتزانية النفسية في الواقع الصعب، ومع ذاته وموقعه الحمائي (المموِّل، الموفِّر، الإطعامي)[1].

المعنى الصريح لخروج ابن خلدون، إلى رحلة سُميِّت شرقاً وغرباً، لا يُسْتبعَد ولا يؤخذ بإهمالٍ بقدر ما هو يقودنا إلى لا بُدِّية تعقّب المعنى الكامن أو اللاواعي، إلى جدوائية المعنى الرمزي والنفسي لتلك الخطوة من خطوات المسيرة البطولية؛ وبالتالي لتلك الخطوة التي، بعد ذلك، سَتَتّصف ببروز القلق والمساعي لخفضه، ولتجاوز

---

(1) قا: البطل يخرج إلى عمله، الانتصار على «المجرِّب»، حلّ المشكلات، التغلّب على الصعوبات وكل عقبة، أهله، أترابه، رسالته الخَلاصية، ما بعد وفاته، أتباعه وأخصامه.

الإحباطات الكثيرة المتتالية.

3 ـ مرحلتان متلازمتان أو الإعلانُ عن الرحلة ثم إشهارُ الاهتداء إلى الحقيقة

كانت مرحلة الترحال الأول خروجاً نَقَلَ إلى المجتمع والعلائقي ونمط الحياة الانبساطية المفتوحة. لقد كان ذلك التحول انزياحاً إلى الأوسع؛ وتجوالاً في الأرض والسياسة. أما الترحال التالي فهو كان، بحسب تحليلاتي واختصاصي، تجوالاً في النفس وانكفاءً على العالم الداخلي.

لكن ما معنى أنّه، في ألـ 1377، في سيرته الذاتية (رحلة ابن خلدون شرقاً وغرباً...)، يتراءى أنّه كَمَنْ «حَنَّ» إلى شخصية غير قلقة، وبعيدةٍ عن النمط الانبساطي أي قريبةٍ من الشخصية التي تنطوي على داخلها؟ هل السببُ صدمةً أو كارثة؟ أنا أرتاب في أنَّ ذلك التغيير الإرادي، «الاهتداء» أو التحوّل، داخل شخصية ابن خلدون، كان واعياً وصادقاً؛ أو أنّه هو أدّى للانتقال الواعي الشفّاف إلى عمر إنتاجيٍّ خصب. وسنرى أنّه كان عمراً قصير الأمد، داخل أعمال «البطل»؛ لكنّه تميّز بالادّخارية والوفرة إذْ، إبان تلك الخلوة، ودائماً بحسب تحليلاتي، أولد «المقدمة».

4 ـ ثنائية عمره الوظيفي الناجح وعمره السياسي الفاشل

في سنة 1384م عُيّن أستاذاً في الفقه المالكي، في القاهرة؛ ثم قاضي قضاةِ ذلك المذهب في مصر؛ وفي السنة 1401، التقى مع تيمورلنك. وأبدى البطَلان الإعجاب أحدهما بالآخر؛ وهذا دائماً بحسب رواية سيرة ابن خلدون. وفي تحليلاتي، إنَّ حُبّ البطولة العسكرية السياسية كانت إحدى عُقَد ابن خلدون المكبوتة، بالتالي كانت العقدةَ المتحكّمة كتعويضٍ وإبدالٍ عن السلطة السياسة المفقودة، وعن التوكيدية اللامحقَّقة واللامرتوية. وسنرى أنّ سيرته، هنا، تغطي مشاعر شخصيةٍ صلبةٍ لكنْ منجرحة؛ وكأنَّ روايتها، أو التأرخةَ لحوادثها وإخفاقاتها، روايةٌ هدفُها التعزية، والتطهير الذاتي، وما إلى ذلك من أوالياتٍ دفاعية (را: متصارعة النجاح والفشل داخل الأنا عند ابن خلدون؛ وبعامة).

5 ـ تكافؤ الفلسفي والفقهي في عقل ابن خلدون كما في شخصيته أو تجربته

قطبان يتصارعان ويتكاملان في مرونةٍ وكَرْفَرة: من هنا يأتي تغييب القطاع

الفلسفي بمثابة دفاع، وتغطيةً لحبّ الفلسفة والنفور منها معاً وفي الآن عينه، أي بألم وقلَق. فمن المعبِّر جدّاً، والكاشف لتكوينه الفلسفي، أنّه قد وضع تلاخيص لمؤلّفات إبن رشد؛ ولا نستبعِد أن يكون قد وضع أيضاً تلاخيص لبعض أعمال ابن سينا. هكذا نرى أنّ تعليقاته، في «المقدمة»، على الفلسفة الإسلامية العربية، ومآخذه عليها، تعود إلى ميدان تلك الفلسفة نفسها؛ ولربّما إلى ميدان الفلسفة التاريخية النقدية (!). وكذلك، هنا وفي مطلق الأحوال، ينبغي أن لا ننسى ما قد يُغفَل عنده والذي هو كتاباه: **لباب المحصّل**، وهو خلاصة لكتاب فخر الدين الرازي الجامع في الآراء الكلامية والفلسفية؛ ثم هناك أيضاً **شفاء السائل**، وهو رسالة في التصوّف، وضعها على النمط المعروف، بغير إبداعٍ أي مع تكرارٍ للمعروف في التصوف والعرفان والروحاني... ثنائية الفقيه والفيلسوف، في شخصية ابن خلدون كما في خطابه وعقله، ليست، إذَنْ، حادّةً بتّارةً بقدر ما هي، وعلى غرار كل ثنائية أخرى داخل عقله وفي تواصليته وتعامليته، ثنائيةٌ جدلية وقطْعُوَصْلية؛ وليست إمّا وإمّاوية. وهي، بَعدُ أيضاً، محرِّكة موقِّدة، وكما سنرى أدناه، لنظريته في الحضارة، وعلم العمران، والسياسة، والتأرخة، والأخلاق (وضمنها الآدابية، اليَنْبَغِيّات)؛ وكذلك لنظريته في الأعمار وفي الأطوار؛ والنقدِ، وطبيعةِ المجتمع ووظائفه (را: ثنائية التشكيكِ والتصديق في ابن خلدون).

6 ـ تكافؤ مسار التاريخ العربي الإسلامي مع مَساراتِ العُمرِ أو أطوار الشخصيةِ كما الجسد والتجربة. نظرية في الأعمار والأطوار متشائَمة وخطيّة وجَبْرية

ابن خلدون حالةُ تعبيرٍ عن أزمةٍ في مسار التاريخ العربي الإسلامي؛ كما إنه هو نفسه التعبيرُ عن أزمة الدولة، عن الدولة المتمأزقة المحكومةِ بأعمارٍ ومراحل وتطوراتٍ مأساوية تنتهي بالعودة إلى البدء، وبالنكوص التقهقري إلى اللاشيء أو الموت أو ما قبل التكوّن. في عبارةٍ أدمث، إنّ فهم ابن خلدون للمجتمع والدولة، للعمران والتاريخ، للزمان والتطور، يبقى فهماً منطلِقاً ومتوقداً بصورته عن جسده، عن الحياة المتطوّرة، عن العُمر الفردي. وذاك معناه فهمٌ عُضواني وعضوي: هو عضويّ، أي هو يتصوّر المجتمع والتاريخ كما الدولة والعصبية على شكلٍ متعضٍّ أي كتصورٍ لجسدٍ حيّ، لبنية عضويةٍ،

لكائنٍ ذي أعضاء مترابطة حية؛ ثم هو **عضواني** (organiciste) بمعنى أنّه يفهم المسار والوظائف للمجتمع والعمران ـ وحتى للأفكار ـ على غرار فهمه لعمل الأعضاء داخل المتعضّي. تلوح هنا إرهاصات وحتميات **التطورانية العربية الراهنة** التي بحثتْ في نشوء النوع والفرد؛ الثقافي والبيولوجي؛ اللاعضوي أو اللاممتدِ والعضوي أو الدماغي، الميمة والجينة (را: قَدَرية وحتَمية «الأطوارية» كما «الأعمارية»؛ أيضاً: الأفُق عند ا.خ).

7 ـ تكافؤ الخطاب العنيف البادي مع الخطاب الوديع المكبوت أو المطمور

قد لا يُشكّ في أنّ خطاب ابن خلدون في الفكر السياسي، وفي «فلسفة القانون»، متعصِّب وأُحادي... ومرّ أنّه يتأسس على التصور البيولوجي (البَيْلَجة/ Biologisation) للفرد كما للمجتمع، وعلى البيولوجي المتخيَّل للدولة؛ ويتحرك بالعصبية المقفَلة التي قد تقيم تكتّلاً من عصبياتٍ فرعيةٍ تحت سيطرة الأقوى... في كلام خلدوني، إنّ السياسة هي الدولة؛ والدولة التي هي السياسة تستمر فقط بالاستبداد والقهر، وتنجح في صيانة مِنْعتها بالتفرّد، وباستئثار «الآمر» بالأمر نافياً بذلك شركاءه، وطاغياً عليهم وعلى المحكومين.

وعلى نقيض السياسة الشرعية، الفاضلة، تكون السياسةُ الخلدونية متوقِّدةً بمفاهيم تُناقِض ما يُسمّى في تلك الفلسفة السياسية الاجتماعية الكاملة، و في ميدان أصول الفقه، بحقوق النفس والمال والعقيدة... كما إنَّ فلسفة ابن خلدون السياسية الاجتماعية، ومنظومته في سلّم القيم إنْ في سلوكه وشخصيته وتعامليته أمْ في فكره الواعي ومطموراته اللاواعية، هي فلسفة الأفهوم الأحادي المركزيِّ الذي هو القوة. كما قد يقال أيضاً إنها فلسفة التعاملية الاستنفاعية القاهرة، والمتحرّكة بالتمحور حول مصلحة وبقائية الحاكم واستمرار صيانته لدولته وشخصيته وعصبيته؛ أي إنّ «مصالح العباد» ليست المقياس أو المعيار، النُسغ أو القوام، بقدر ما أنّ العنف هو المَظْهر البادي أو أنّه هو المفصوح. ولا غرو، إنّ «رائز عدّ المفاهيم» ـ وهو كاشفٌ للأعماق ـ يكشف أنّ أكثر المفاهيم تكرّراً هو العنف عَبْر قطاعَيْن هما:

أ/ قطاع المفاهيم «المرعِبة» من نحو: القهر، الغلبة، التعصّب، العصبية، الشدّة، الوازع.

ب/ والمحور الثاني، المرعِب أيضاً، هو محور الخراب والتدمير، الانحطاط والفساد، الهرم والاضمحلال؛ فهذا الوجه التفكّكي هو اللابّديُّ في عملية البناء والعمران المفسِّرة للتاريخ؛ وفي سيرورة الأعمارية أو الأطوارية التي تُدرَك عند ابن خلدون على نحوٍ مرَّ أنّه خطّيّ آلي، بل وحتمي، أي متشائم وقَدَريٌّ، «بيولوجي» وقاتم (را: التصور «التطوري»(!) للحضارة والتاريخ، للدولة والعمران بل وللحياة و«التكيّف»، عند ابن خلدون).

ت/ بيد أنّ ذلك الرائز عينه يكشف، من جهة أخرى، جانباً لطيفاً رقيقاً في شخصية ابن خلدون؛ وفي علائقيته؛ وفي خطابه. لكنّ هذا البُعد الليّن الوديع غوريٌّ ومتضمَّن، مطمور ولا مفكَّر فيه، قابعٌ وظِلّي (را: الشخصية الصلبة مع الشخصية القلِقة المرهَفة عند ا.خ.).

8 ـ تكافؤ الوعي مع اللاوعي والمتضمَّن مع المفصوح داخل المتصارعة أو المتناذرة

هل يتكافأ في ابن خلدون الوجه والقناع، أو الشخصية وظِلُّها، والوعي واللاوعي؟ يتشخصّ ذلك عبر السيرة الذاتية التي هي كاشفُ أعماقٍ، وطريقٌ إلى اللاوعي والمالاينقال أو ما لم يُفصَح عنه وما يبقى مُخفَّاً أو مُصاحِباً، وغير لفظي ومطموراً. وتلعب الدورَ عينه كلٌّ من: التأرخة، وإعادةُ رواية ما شَهدناه أو سمعناه (را: علم نفس الشهادة، رائز الرُورْشاخ اللفظي العربي بحسب المدرسة العربية في التحليل النفسي والعلاج)؛ وبعدُ أيضاً: الخرافة والكليدمْنة، الأصطورةُ والأسطورة. ففي كل هذه الميادين، لا تسيطر الذاتُ الواعية، والذات المُفكِّرة، والذاتُ الفاهمة بقدر ما تَتَحَكَّم الخائلةُ والبنية ـ أو القوانين والشيماءة المسبقة والقسرياتُ النفسية ـ في عمليات الصوغ للشخصية والتكيّف في الأنا مع ذاتها ثم مع حقلها وفي علائقيتها.

9 ـ متلازمة كره الذاتِ وحبِّ الذات أو الافتخارُ والاحتقار حيال العرب الأعراب

في الموقف من العرب، يتغاذى الذاتيُّ النزعةِ والتجربةُ الشخصية مع المجتمعيِّ والتاريخي أو الموضوعاني. هنا قد تتفسَّر أحكام ابن خلدون على العرب، القاسيةُ بل الجارحة والعنصرانية، بعوامل نفسية، أو بتجربة صدمية عمّقت هذه القسوة اللاواعية في صلب شخصيته؛ كما عمّقت التجربةُ الشخصية المرّة مع الجائر والاستبدادِ السياسيِّ

دوراً عزّز تلك القسوة والانتقام بل والعدائية والتسفيل. لقد كان لعمله السياسي مع السلاطين أثراً في أخذه من العرب موقفاً غير إيجابي؛ كما يضاف هنا أنّ قراءة السيرة الذاتية قد تكشف أنّ مقصوده بكلمة «عرب» ليس هو الفهم الراهن لهذه الكلمة؛ وهنا يكون «**التعريف**» أداةً تكشف أنّ ابن خلدون يطمر مدلولاتٍ مترازحةً متواطئةٍ لكلمة «عرب»... وهو، في جميع الأحوال، حتى وإن لم يُفصح عن علّة قسوته عليهم، فإنّه قد عاش قسوتهم عليه: هزموه؛ فطردهم أجمعين، مبخّسين مسفّلين... وحكمٌ مبرمٌ على أمةٍ أو حضارةٍ، على العرب أو غيرهم من الأمم، يبقى غير تاريخي؛ وذاك حكمٌ ناقص قاصر، دفاعي وحتى قسريّ غير خاضعٍ للوعي كما للارادة وللتفسير التاريخي (قا: المقرّظون للعرب).

10 ـ تكافُئية قيم القاضي مع قيم السلوك الالتفافيِّ الاستنفاعي والمحافِظِ على البقاء

يَظْهر ابن خلدون صريعَ الصراع القيمي أو التأرجحِ ما بين سلوكاته وفلسفته، بل ما بين ألـ «هاذا» والأنا الأعلى، ما بين الغرائز والثقافي. وفي الواقع، يطرح ابن خلدون في سيرته الذاتية، ودون قصدٍ منه، إشكالاً أساسياً في الشخصية الإسلامية (المتديّنة) عندما تنغرس بقوةٍ في العمل السياسي وخدمة السلطة. هنا تَنْبجس إمّاوإماوِيّةٌ أخرى، وينفصم الوعي، كالسلوك، إلى أنا أخلاقية أو عُليا وأنا لذّوية شهوية (را: العقلي والبيولوجي، اللامادي والمادي، اللاعضوي والعضوي).

ويزدوج القاضي إلى سؤال: هل يحق للقاضي، للفقيه أو للمتديّن العابد، أن يكون استنجاحياً يقبل المؤامرة والقتل أو الالتواء والخداع...؟ هل يحقّ هنا أن يكون الدهريّ أو الزمنيُّ هو المعيار والحكَم؟ هل تحقّ دهرنةُ المقدّس أو اللاهوتي كما الملهوَت؟

لا يتآخى دائماً وأبداً السياسيُّ أو لا يتوافق مع الشأن الديني المثالي؛ والفقه لا يعلّم الاحتيال والقتل. ولكم كان ابن خلدون يمارس ذلك؛ ولكم أورد أخباراً لا نتقبّلها من رجُل الدين أو ممثِّل الفضائل... والفضيلة ليست المعرفة. والفضائل واحدة؛ فمن يخطىء في شيء يخطىء في الكل، وما هو رذيل هنا يكون رذيلاً هناك. والخطيئةُ وإنْ صغُرت فهي خطيئة، ولا يُرَدّ عليها بخطيئة. وما كان هدف ابن خلدون سوى البقائية

والاستمرارية؛ التكيّف والتكاثر داخل طبيعةٍ شريرةٍ وثقافةٍ تَقْبل العنف وتَتَغاذى معه.

11 ـ التضخيم الذاتي والتسفيل الذاتي يسكنان معاً وفي متلازمة

النرجسة مع نقيضها، عند ابن خلدون، أواليةٌ دفاعية؛ واستجابةٌ على صراع النقيضَيْن ـ باستمرارٍ وبكثرةٍ وحدّة ـ هدفُها خفضُ التوترات وتحقيقُ التكيّف النفسي الاجتماعي إذْ الإنسان لا يستطيع الاستمرار في عيشٍ مع الصراع الداخلي الدائم المقلِق. ولهذا، يغدو نافعاً ولا بدّياً أن يتساكن تضخيمُ الوعي بقيمة الذات مع تسفيل الغرائز والرغبات الأنانية أي حيث يتمثّل الوشاةُ والسعاة في التأرخة وفي السيرة الذاتية أو الأحلام والتأويل.

في أكثر من مكان في سيرته الذاتية يقدم لنا ابن خلدون نفسه «أثير المَحَلّ، نابه الرتبة، عريض الجاه، منوَّه المجلس عند السلطان». هنا، أنا، بحسب خبرتي وتحليلاتي، لا أُحاكِم؛ بل ولا معنى لتقديم رأي سلبي أو إيجابي، أو سلبيٍّ معاً وايجابي، أو فاتر، أو محايد... لكنّي التقطُ في ذلك الكلامَ الخلدوني عن نفسه إمكاناً لأن يكون ابن خلدون مقصِّراً عن أن يكون مؤرِّخاً أميناً وصادقاً وينأى بنفسه ـ حين تدوين الخبر عن التاريخ ـ عن الانزلاق إلى التقدير المفرِط للذات، ولمن أَحبَّهم. إنّ صاحبَ الانفعال السريع، ذا النمط العواطفي والمتنرجِس في مجال كتابة سيرته الذاتية، لا بدّ من أن يكون بتلك الحالات النفسية عينها عندما ينتقل إلى كتابة سيرة قومه، أو خصومه، أو البشر بعامة. يُستدعى، هنا، اللامفصوح وما لم يتحقق في حالة نقد ابن خلدون للمؤرخين المسلمين وعجزه عن تجاوز أغلاطهم؛ ونقده لانحيازهم الكثير الفاسدِ وعجزه عن أن يكون غير منحاز.

ثم إنّ تبخيس السُّعاة والوشاة، الحُسّاد والخصوم، تَمَسْرُحٌ أو تعبيرةٌ بالاستعاريِّ والنفسي، بالمجازي واللاواعي عن إنشطار، داخل الشخصية، إلى أنا منرجَسة بارّة «ومؤمنة»؛ وإلى وجهٍ آخر يُعتبر فاسداً طالحاً رثيثاً شريراً يَسْتحقّ الطرد وكلَّ عقاب. فالنمّامون والمغتابون، إنْ في التحليل النفسي للحكايات والأساطير أم في التحليل النفسي للأحلام، هم جزء من الشخصية المتوتّرة. إنّهم، وتوضيحاً لما مرَّ، قسمٌ منا، ومن ردودنا الدفاعية ومشاعرنا،

من مخاوفنا وقلقِنا... إذْ نلعنهم، اي نُقصيهم ونُبخّسهم، نتطهّر ونتبلسَم، نتحرّر من التوتّرات والمقلق، ونستعيد التكيّف والارتياح، ونحقّق صيانةً للذات، واتزانيةً من نمطٍ ما مع الذات والآخر والشروطِ، مع المحتمَل والمرغوبِ والمَرَضي (را: هوس الشك عند ابن خلدون).

12 ـ النفسي واللاعقلي والفكري داخل نظرية التربية الخلدونية الاجتماعيةِ كما التاريخيةِ النزعة

لكأنّ آراء ابن خلدون المقارنة في التعليم، والعلوم وتأديبِ الصبيان، تنظيمٌ وصياغةٌ إحصافية لتجربته الشخصية، وظواهره النفسية واللاواعية، وحتى لتصوّراته عن العُمر والحياة والبقائية التكيّفية.

ولا غرو، فإنّ ما يحدثنا عنه ابن خلدون، في مجال تعلّمه وقراءته وشيوخه، يوضح لنا آراءه، في ذلك المجال، التي صاغها بإحصاف وعلى شكلٍ تَدَرّجيٍّ ناجح في «المقدمة».

لقد أتت تحليلاته في التربية، وهي بنت سياقٍ حضاري وتاريخِ مجتمعاتٍ متراكم، على شكل إعادة تعضية لما جرى في داخل ذاته، ولمعاناته وخبراته ومهاراته، لنجاحاته واحباطاته، لملاحظاته في تنقلاته، وداخل «الأمصار الإسلامية». وهو وإذْ رفع العصبية إلى مرتبة «العامل الحاسم» أو المفسِّر الأوحد للدولة، فإنّه لم يجعل من التعليم عاملاً هو الأهمّ في تفسير المجتمعات والتاريخ والعمران؛ ولم يُلقِ على المعلّم قدراتٍ جبروتية كدّسَها قَبْلاً قطاعُ «شَرَفِ العالِم» أو «أدب المفيد» أو «أدب المتكلّم»، داخل التربويات العربية الإسلامية. وكخلاصةَ، إنّ ابن خلدون كان شديد البروز في الاجتماعيات التربوية، وفي الوعي التربوي التاريخي والتنشئة، وفي المقارنة بين الأساليب التربوية. مَرّ القول إنّنا نلتقط في «المقدمة» أنّه يحلل تجربته، وينتقد، ويقارن على الصعيدَيْن: العلوم «الدقيقة» أو الموضوعية المعلَنة؛ والعلوم الخفية... فهو يُعلّم «عادة الحالومية» (!)، ونشاطاتٍ سحرية. فالرجل فذّ، وكثير الخبرة، بل وواسع المعرفة في حقل العلوم الخفية: كَتَبَ كي يقدِّم درساً عن الزائرجة، والخطّ على الرّمل، وعلم الحروف، وتعبير الرؤيا. من خلال ذلك يبدو لي أنه، بلا شكّ، متضّلع في قطاعات السحر والتنجيم والكهانة؛

وما شابه ذلك أو شاكله وقيس عليه (را: التاريخ وعلم الإناسة)[1]... وكخلاصة، لقد اجتمعتْ، ثم تساوتْ قيمةً ومنفعةً، أو موقعاً ومكانةً، العلومُ بنوعَيْها: المعهود المشروع؛ والخفيّ (السحري، الاستسراري...)؛ ألَسْنا بذلك، بمعنىً ما من المعاني، أمام متكافئةٍ أخرى داخل عقلية أو سلوكات ابن خلدون، داخل تنظيراته (را: القيمة الثنائية لجلسته مع تيمورلنك؛ أي حيث تكافأ النقيضان).

---

(1) هنا، متكافئة أخرى تحكم القول التربوي عند ابن خلدون، اي تفاعلاً وتساوياً بين الفردي والجماعي، بين التربية الدينية والتربية الدهرية اي غير الدُّنيائية، بين القيم الذاتيةِ النزعةِ والقيم الموضوعية النزعة، ما بين التاريخي النسبي والمطلق (قا: الثنائيات؛ المتكافئات؛ الإمّا وإمّاوية؛ الملتبسة؛ المتناقضة؛ المتصارعة).

الجلسة الثانية

- I -

ارتياد اللاواعي والنفسي واللاعقلي

1 ـ **القراءة العيادية الطبيبية** تتلخّص بأنّ سيرة ابن خلدون الذاتية محكومةٌ بقوانين تَفْعل وتُستنتَج وتحكمُ ميادين **علوم اللاوعي الثقافي العربي** التي من أبرزها: علم السيرة الذاتية، علم تفسير الأحلام (الحُلميات)، علم الرمز (الرمزيات، الرمزياء، الرِّمازة)، علم تفسير الأساطير والخرافات والحكايا الشعبية، علم الإناسة النفسية، علم تدوين التاريخ أي التأرخة، علم التأويل أي التأويلانية، علم البطولة أو التنرجُس والخَلاص. بيد أنّ أهمّ علوم اللاوعي، في الذات والحضارة والتاريخ، هو علم «أسرار» البلاغة أو أواليات و«قوانين» علم اللغة. في تحليلٍ عيّنةٍ، إنّ علم الأحلام يُفْهم معاً، وعلى بساطٍ مشترك، مع المَرَض النفسي، بل والبلاغيات على شكلٍ خاصٍّ متميّز، مع علم السيرة الذاتية كما الشعبية؛ ومع الخرافيات وعلم الكرامة الصوفية، الخِيليات والايمانيات، والكليدِمْنات.

يُقدّم ابن خلدون، عَبْر سيرته التعريفية الذاتية، أداة كشفٍ لمطموراته؛ ولوعيه، و «تنوّعات شخصيته». وحتى سيرته الذاتية تبدي تنوّعَ فنون أدبية: فهي تعريف به، ورسائل، ويوميات سجّلتْ رِحْلَتَيْه البَرّانيتّيْن في المشرق والمغرب؛ ورحلته **الجوانية** في داخل ذاته، ورحلته في السيطرة والمراقبة على تدويناته التي كانت تُعدَّل وتُبدَّل، وتَتَضخّم وتَسْتطرِد. من هنا يتدفق التأكيد على أنّ تلك السيرة الذاتية، وحتى في استطراداتها ومراقبتها لذاتها، مدخْلٌ لاحِبٌ إلى اللاوعي والمتخيَّل، وإلى اللامفصوح والتطوريّ، في الشخصية وعلائقيتها ومجالها الحميمي المخصوص لها والمتميِّزة به. كما يرتبط بمبدأ أنّ السيرة الذاتية أداةٌ للتشخيص، ومِكشافٌ لما هو بورٌ ومعتِم، أو دفينٌ وغير مُنْقال، مبدأ

آخر يُشبه القانون ويُفيد بأنّ اللاوعي يُشوِّه ويلمّعُ، ويحذف ويَنْقل التواريخ، أو يضخِّم ويُسفِّل؛ ويُسقِط مرغوبات ومعاني ظِليّة على الحادثة الواحدة.

2 ـ «**التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً**» هو ذاك العنوان الذي أعطاه ابن خلدون لسيرته الذاتية. لقد أرادها ابن خلدون خَبَراً عن واقعة تاريخية، وعن حوادث شهدها، وأخرى رواها أو أعاد روايتها... وهذا العنوان يوقعنا في التباس: فهل التعريف هو بابن خلدون فقط؛ أم بابن خلدون وبرحلته شرقاً وغرباً؟ كما إنّه يثير أسئلة كثيرة تتعلّق بعمله كمؤرخ، وكمفسّر أحلام، وكسياسي غارق وفعّالٍ يغلّب البراغماتي والنجاح والمنفعة على قيم الأمانة والوفاء أو الحقيقة والعدالة (را: العلاقة بين السيرة الذاتية وكتابة التاريخ، بين الكلام عن الأنا والكلام عن التأرخة والزمان المكاني). وسواء أكان التعريفُ بابن خلدون ورحلتِه (بالكسْر) أم التعريفُ... ورحلتُه (بالضم) فإنّ المحور النفسي ـ الاجتماعي للكتاب هو اهتمام بالنجاح، وعزوفٌ عن مراعاة الوسيلة المحافِظةِ على الموقع... من هنا قفز بعض الدارسين الجُدد إلى استخلاصِ تقريظي مفاده أنّ ابن خلدون ذو منهج واقعي الرؤية؛ وأنّه ينزع للتحرك بالعمليٍ والتعاطي مع الأحداث والوقائع بهدوء، وليس مع الأوهام أو بالروح الاندفاعية الجامحة؛ وقد يُشكّ بأنّه كان يتصرّف بإرادةٍ خيّرة، وبمراعاةِ مصالح الجماعة وقيمها (را: إدراكُ الصورة المزدوجة).

3 ـ **إنّ عيّنة من صورته عن ذاته تقودنا إلى نفسيته المعتمة وإلى تجربته وكُلِّه**. والأهَمّ هو أنّ صورة ابن خلدون عن ذاته قد لا تكون دقيقة؛ غير أنّها لا تبدو صورةً قلِقة، وليست هي كابتة قامعة. فهو، كشاهد، يقول: «وكلّفني [السلطان أبو حمو] السفارة...، وأجبتُه إلى ذلك ظاهراً، وخرجتُ مسافراً من تلمسان... وأقمتُ بأحياء أولاد عريف...»؛ ويتابع:

«وأقمتُ بينهم أياماً حتى بعثوا عن أهلي وولدي من تلمسان، وأحسنوا العذر إلى السلطان عنّي في العجز عن قضاء خدمته، وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة...». هنا يغدو لا بدّياً الاستنتاج بأنّ الصورة التي يرسمها ابن خلدون عن نفسه غير متوازية مع الصورة التي يرسمها له المعجَبون؛ ولا مع الأنا الأخلاقية، أو الأنا الأعلى التي نتوقّعها

من فقيهٍ متديّن وقاضٍ. فهو لا يقدم نفسه ضحية، ولا يدحض تهمةً أو يرجُم «قاتليه» والذين يحمّلونه مثالب ونقائص... إنّه يتكلّم بشفافية و«براءة»، وبغير أدنى شعور بالذنب أو بالتأثيم الذاتي ،أو بالندم والإحباط؛ وبغير رغبة بالتطّهر أو التبرير، بالتفسير والمحو والتكفير عن فعلٍ غير صراطيّ، غير بريء. كما إنّه لا يبدو أنّه يصفح عن خائن له، أو عن منقلِب عليه، عن خصوم أو سعاة أو منافسين.

4 ـ وكشاهد آخر، أو كعيّنة ثانية، **نختار كلام ابن خلدون في أساتذته كموضوع هو للشك معاً ثم للثقة في الأنا الأخلاقية عنده.** فما يقوله في سيرته مزدوج الوجه والقعر، مزدوج الأمانة بل غير دقيق، غير شفاف، ازدواجيّ المنظور.

هنا يتأكد أيضاً أنّ ما يرويه ابن خلدون عن نفسه، وفي كتابته لتاريخ الواقعات، لا ينجو من الذاتانية المتناقضة والمسبقات واللاواعي. وليس عليَّ أن أصدق قول رجلٍ، هو نفسُه لم يكن صادقاً، إلاّ بعد أنْ أُطبّق نظريته في أساليب علوم الحديث، وأساليب تأويل الحلم، على سلوكاته وشخصيته؛ وهنا تساعدنا طرائقَ علم اللاوعي الثقافي العربي المعاصرة والراهنة... يقول ابن خلدون عن أستاذه الآبلي: «اشتدّت عليه الغُلمة»...؛ «كان مختلطاً بعارضٍ عَرَض في عقله»؛ حَسَنٌ!!! ألم يمتصّ إ.خ. (ابن خلدون) أفكار أستاذه الذُّهاني؟ هنا، ألا يغطي إ.خ. فِعْلته الاعتدائية على «عقل» الآبلي؟ افتراضات كثيرة تُنسج هنا حول الاستغلال للأب، للمعلِّم، لصاحب السلطة، لذي المعرفة.

5 ـ **يتصارع ويتداخل الوعي بكتابة السيرة الذاتية مع الوعي بكتابة التاريخ؛** هنا، بينهما وصلٌ معاً وقَطْع، أي قَطْعُوَصْلية. وهكذا يمكن **المرور من السيرة الذاتية إلى كتابة التاريخ**، وحتى إلى تأويل الأحلام، عند ابن خلدون مروراً متعرّجاً وجدلياً وكَرفَرَة: تُقدِّم السيرةُ الذاتية عنده أنواراً كثيرةً تتيح توسيع معرفتنا بالتاريخ، واللاوعي الثقافي، والذاكرة الشعبية، والفكر السياسي، والمعيوشيات أو المطبَّق والممارَس. ومن أجل الإجابة عن السؤال عن مدى نجاح إ.خ. في المجالَيْن، المتكاملَيْن والمختلفيْن، السيرة الذاتية وكتابة التاريخ، بل وفي كتابة «المقدمة»، نقف أمام بعض الحالات التي نستطيع تشخيص السويّ واللاسويّ في بنيتها ووظائفها وصعيدها:

1/ **تكشف أزماتٌ نفسية عابرة عند ابن خلدون رغباتٍ متلاحقةً** بالانقطاع والتخلي، وتكشف هذه الأزمات والرغباتُ اللامشبعة شِبه تردّدٍ وصراعٍ داخلي: فمن خلال الاعترافات في سيرته الذاتية نستطيع الفهم أنه كان يشعر بأزماتٍ نفسية أو توتراتٍ متتالية تدفعه للكتابة والتفكير... فلذلك الرجل المرتمي في المآزم السياسية، والمتعرّضِ دائماً للمخاطر والقلق، وجه آخر عبّر عن وجوده في رسالة لابن الخطيب؛ وهو وجه رقيق لكن مطمور قابع، ووديع لكن منسي ومطرود: ذاك هو الجانبُ الظلي، الجانب الذي يقيم التوازن في تلك الشخصية التي عرفت التآمر والخيانة، والعوارض النفسية العُصابية، وما إلى ذلك من ظواهر ضاغطة سوف تدفعه إلى الانسحاب أو الانعزال، إلى التغطية والتعويض (أعلاه، الجلسة I، فقـ. 7).

كان كثير الانتقال من حال إلى حال... فبعد الانتهاء من أزمة كان يهرب إلى شخصيته الراغبةِ بالإنسحاب من الساحة والانكفاء على الذات المبتعِد عنها والمبتعِدة عنه... لكنْ كيف ولماذا انتقل ابن خلدون بطريقة غير مباشرة إلى الخلوة الكبرى والحاسمة؟ لماذا كان ذلك التردد، والكلامُ عن تدخّل الإخوان، والمرارةُ من السعاة والوشاة؟ ما معنى أنه بقي في «عزلته» (!) فترة نصف عام؟ ليس الآن، أو هنا، موضوع قراءتنا العيادية هذه؛ ذاك أنّنا إنْ رُمنا محاولةً تشخيصيةً للمرض النفسي أو المرض العقلي، للعُصاب أو للذهان، عند ابن خلدون، فسيكون علينا الانتهاضُ من أزماته النفسية الاجتماعية والسياسية المتتالية، وبخاصة من تلك التي إثر صدمةٍ مفجعة، أدت إلى الاكتئاب... إنّنا سنرى ذلك، أدناه.

2 / **النهاية كخاتمةٍ لمرحلة عزلة، أي لانقطاعٍ في البيت وحيداً وبمفرده**، تجربةٌ نمطية، شديدة التكرار، بيولوجية، معروفة في حضارات الإنسان عَبْر التاريخ والأمكنة. وقد كرَّر ابن خلدون ذلك «القانون» الذي حَكَم، بحسب تحليلاتي، التفسيرات الخلدونية للأعمار [للجسد، للبيولوجيا] عند الفرد والمجتمع، وفي العمران والعصبية، في الطبيعة والثقافات والدُّول... لقد انقطع ابن خلدون، في الفيّوم، إلى العبادة والعلم؛ ولربما كانت تلك المرحلة المتأخرة الثقيلة من العُمر إعداداً لتقبّل المصير المحتوم، أو محاورةً حنينيةً بين

المرير وذكرياتِ نجاحاتٍ كثيرةٍ داخل شخصية صُلبة بَنَتها طفولة قاسية (را: آخر مرحلة داخل قوله في حلقة الأعمار والأطوار والآفاق).

- II -

من الاكتئاب إلى الانعزال والحِداد

1 - **وإذَن، لم يحاول ابن خلدون أن يحاكم ذاته**، أو أن يلومها أو يتنكر لها؛ كذلك فهو لا يبدو كمن يعترف بذنب... لكأنّه كان يعيد الاستقرار إلى ذاته المأزومة بالتلويح لها بالانقطاع، إذْ بذلك يكفّر عن هواماتٍ تأثيمية غير واعية، ويغسل خطاياه التي يكبت إفشاءها، ويعيد بناء ذاته تبعاً لمبدأ اللذة والحياة الدينامية والرغبات. ونعود لنقول إنّ التنكّر للتأثيم الذاتي عنده لم يُلغِ الشعور بألم ذلك التأثيم... كان يتألم من «تعدِّياته» الكثيرة على المثاليات؛ وكان يخفي ذلك، ويقمع إرادة التعبير عن الذات التي أيضاً كانت طيلة ذلك تكدِّس الإحباطات، وضغوطاتٍ أو قلق الحياة السياسية، وتتالي المخاطر المهدِّدة والمثبّطات كما المخاوف العُمرية المقنَّعة.

2 - **العزلة الكبرى أو تغطية العُصاب ثم تجاوزُ الحداد المُمْرِض**. لقد كانت عزلته الكبرى في قلعة ابن سلامة: أقام فيها أربعة أعوام «متخلياً عن الشواغل كلها». وذلك - كما مرَّ - بعد تظاهره بالطاعة للسلطان [أبي حمو] الذي كلفه السفارة؛ وذاك ما يذكّرنا في مواضع عدة بالغزالي في «المنقِذ».... شاء ابن خلدون هنا ان يخبرنا أنّه انقطع وتخلّى، لأنه آثر ذلك رغبةً منه وتعمّداً.

ما معنى قوله إنه بعد أن عاين المؤامرات وعايش المآزق اهتدى إلى الانسحاب والعزلة؟ كأنه شاء أن يسجل نفوره من السياسة قبل إعلان تحوله إلى مرحلة جديدة من العمر، مرحلةِ التأليف والاهتداء إلى الحقيقة. والسؤال هنا يكون: هل كان ذلك - فعلاً - بوعيه وإرادته؟ هل هو يكرّر الغزالي؟ هل يُخضِع نفسَه للأعمارية؟ أو للأطوارية التي رَسَمها بنفسه؟

قلنا إنّ الانتقال إلى الحياة الصوفية، إلى المعرفة النورانية أو إلى الحق والروحاني، يتم تبعاً لأوالية ثابتة لا واعية هي أوالية الاهتداء/ التراجع. فالبطل يتحول بعد تلقي إشارة أو خاطر أو هاتف، ويترك الدنيا ولذائذها كي يفني عن ذاته ويبقى في ذات الله... فأين الإشارةُ التي تلقاها إ.خ.؟ لِنَقْرأ الحادثة الصّدمية التي خلخلت الشخصية، والتكيّفَ النفسي الاجتماعي المتضائل:

«... فركبوا البحر من تونس في السفينة، فما هو إلاّ أن وصلوا إلى مرسى الاسكندرية فعصفت بهم الرياح وغرق المركب بمن فيه، وما فيه، وذهب الموجود والمولود، فعظُم الأسف، واختلط الفكر، وأعفاني السلطان من هذه الوظيفة وأراحني، وفرغتُ لشأني من الاشتغال بالعلم تدريساً وتأليفاً» (رحلة ابن خلدون...، دار السويدي، المؤسسة العربية للدراسات، ط1، 2003، ص 320).

التساؤل هنا يدور حول ما ورد أي حيث نقرأ: «... واختلط الفكر، وأعفاني السلطان». هل هنا جُملتان أم جملة واحدة؟ هل أعفاه السلطان بعد أنْ اختلط الفكر عند إ.خ. (ألماً ومَرَضاً أو مأزماً نفسياً) أم أعفاه من وظيفة كانت مطروحة على إ.خ. نفسِه؟

قد يكون محتمَلاً قراءةٌ للنص (للسطر هذا) مفادها أنّ السلطان أعفى ابن خلدون من وظيفته بعد أن لاحظ ذلك السلطانُ اختلاطَ فكر ابن خلدون إثر ما أقول أنا، بحسب خبرتي وتحليلاتي، إنّه أُصيب باكتئابِ فقدان العزيز (هنا مرض نفسي، عُصاب، أزمة حِداد، خوف الموت والوحدة).

2 ـ والخلاصة؟ ثمة دور للعوامل الظِّلّية أو الهاجعة واللامفصوح عنها في تحول ابن خلدون إلى العزلة والفِيّاوي. ولا غرو، فهناك عوامل مختلفة كثيرة تدفعنا إلى عدم الاكتفاء بالخطاب المعقلَن، المبرّر المسوَّغ، عند ابن خلدون؛ أو إلى أنْ لا نكتفي بالسبب الذي يُقدمّه هو لإيثار العزلة. من الحذَر أنْ نعي ما سكت عنه الرجل. فهو، بحسب تشخيصاتي، اهتدى بعد أزمة. وعزلته كانت تغطية؛ وتبدّله لم يكن فجائياً انقلابياً ناتجاً من فراغ، أو من تحليلٍ واعٍ للواقع، وعن قناعةٍ وإعمالِ العقل والمنطق (را: أطوار العُمْر، الأطوارِيّة). وكذلك كانتْ ملتبسةً ودفاعية عودته اللاحقة، فيما بعد، إلى العقل والتكيّفِ

والحياة التواصلية النشيطة. كيف؟ ولماذا؟

3 ـ العودة عن الانقطاع أواليةُ تَراجع من رحلة «الفرار والدعة» إلى المجتمع والعلائقية. الذهاب والإياب؛ ثم العكس. رأيناً أنه شخصية ذات نمطٍ انبساطي تجد تحقّقها الذاتي في الانخراط السياسي والاجتماعي، وفي حياة الضجّة؛ وأننا نستطيع أن نعدّ ذلك عاملاً من عوامل خروجه من عزلته، أو من عُصابه المؤقت الظرفي، لاستعادة الاستقرار النفسي الاجتماعي عن طريق الارتماء في الأحداث والماجريات. ومن السويّ أنْ يتحتّم ذلك الترك، وتلك العودة إلى المعترك. لأنّه ذو شخصية صامدةٍ صدامية، عراكية «جَبَلية»، شجاعة متشدِّدة... لقد سافر من الذات إلى المجتمعي؛ ثم تراجع من المجتمع إلى الذات. وذاك تحوّلٌ وعُصاب، تراجعٌ لعلّه كان جسدياً؛ واهتداء كان نفسياً؛ وفكرياً أيضاً وأخيراً.

4 ـ التردد وتدخل الأخوان، قبل العودة إلى المجتمع، يُعبّر عن تصارع الميول المتناقضة بين الترك والبقاء، أو بين المجتمع والخلوة... تحطّم وانهارَ بعد حادثة غرق ولدَيْه وزوجته! وبالتالي بعد أن جُرِحت عميقاً الشخصيةُ والجذور. تلك «المتفجّرة» هي التي دفعته إلى الزُهد، وتركِ المَنصب! ماذا جرى قبل الانعزال؟ قبل الانفجار الذي هيّأ له تفاقمُ الأزماتِ المتراكمة المكبوتة!

... بعد تلك الحادثة، فكر بالتكيُّف الجديد عن طريق الإنكماش؛ وهكذا أزمع على ترك منصبه. هذا التردد هو إعياء نفسي؛ فانجراح الفعل الإرادي، عند ابن خلدون، ظهر نتيجةً للاكتئاب... والعصاب هو الذي تَفَجّر بسبب صعوبة الانتقال من الفكرة إلى الفعل، من القرار المتخذ إلى عالم التنفيذ. وكلام ابن خلدون عن تدخل الإخوان يأتي تعبيراً عن صراع الميل إلى البقاء في المجتمع مع الميل المناقض (را: عُصاب انشطار الأنا).

هذه المأساة الأخيرة مختلفةٌ؛ وقد هيّأ لها المصائب والمخاطر التي لاقاها في عمله السياسي؛ وهي هدَمتْه من الداخل: اصابته بالصَّدّ [قا: الكفّ التحليلنفسي] ، وضيّقت لفترةٍ إندفاعاته وضراميته، تكيّفاته السوية ورضاه عن ذاته وحقله وتواصليته.

- III -

قَشْرياتٌ قد يُظن أنّها بلا معنى عند ابن خلدون

1 ـ حضور الغزالي عند تحليل تجربة ابن خلدون في الانعزال ثم في الاهتداء، كما في العارض والحِداد والشفاء، أمرٌ خصب. وهنا نقول إنّه ربما يكون ابن خلدون متأثراً بسيرة الغزالي الذاتية. وعِلل التشابه بينهما عائد إلى أننا في الحالتَيْن حيال عالم الإنسان المهتَدي؛ أي الذي غيّر نفسه بنفسه، وبدّل في معناه وتوجّهاته. ثم هناك تشابه في الموقع والحقل، وردودِ الفعل للوعي واللاوعي: كلاهما ترك أخاه نائباً عنه، كلاهما كان خائفاً وشاء الاختفاء دون إخبار السلطة، وكلاهما عاش في ظروفٍ مضطربة. وعند كليهما نوعٌ من الإحساس بالملاحقة، ولحاقٌ بالسياسي الناجح، ولجوء إلى الدين والعمل الكتابي حين التمأزق النفسي، ثم عودةٌ ـ اهتدائيةٌ وأيضاً حنينية ـ إلى مسقط رأسه أو فردوسه العَدَني وثدي أمّه.

زِدْ أنّ مسكويه، في تحوله واهتدائه «الواعي» إلى الحكمة، هو الشخصية الأخرى التي تَرِد إلى الذهن حينَ تحليل ظاهرة «الارتفاع» النفسي الفكري، وفي الشخصية والعقل، عند الفلاسفة العرب.

2 ـ التضافر والتغاذي بين العامل الموضوعي والعامل الشخصي أمران سببّا تدعيم التحول الجديد ثم إنجاحَ سيرورات عَمَل الحِداد. إنّ ابن خلدون قد حارب الحِداد بأن «أمضى عزلته قانعاً بالعافية، عاكفاً على تدريس علم أو قراءة كتاب... مؤملاً من الله قطع صبابة العمر في العبادة»... بهذا يعبّر لنا عن عمليّات المحاربة اللاواعية للحِداد... وفي عمل الحداد هذا يتفسر الكثير من نشاطاته الهادفة إلى التحرر اللاواعي من ذلك العارض. فإغراقه لنفسه في العمل المفرط والسباق المستميت على المنصب الرفيع يبدوان رد فعل. إنه كذلك؛ وذلك سويٌّ وطبيعي.

3 ـ طرائق العلاج الذاتي وإعادة التكيف عند ابن خلدون: تقدِّم غورياتُ «رحلة...» معرفةً

بطرائق تدعيم أو استعادة الصحة النفسية. فما يزال سديداً معافياً أن يُغرق المكتئب نفسه بمثل ما أغرق ابن خلدون نفسه، أي في العمل والنشاط، واللجوء للألوهية، والعلاج بالروحانيات التي منها: كثرة الصلاة، والصوم، إلخ.

تؤمّن الشخصيةُ الشجاعةُ لنفسها التوازن بواسطة الاستعواذ بالله، وبالتغذي العميق بالروحي والايماني، وبتعلّم التحمّل والصبر وإعمال الإرادةِ من أجل تجاوز الاضطراب والقلق، واستعادةِ التكيّف والصحة النفسية والرضى عن الذات.

4 ـ ابن الخطيب هو البطل الظلي أو المتضمَّن في «التعريف»، وهو يكشف، بغير وعي أو معرفة، جانب الأدب والصداقة واللين في شخصية كما وعيِ ابن خلدون. فعلى سبيل الشاهد، إنّنا إذا اعتمدنا طريقة عَدّ الصفحات التي خصّها ابن خلدون لإبن الخطيب، نجد 116 صفحة من 384 صفحة. ثلث ما أراده للتعبير عن نفسه، تكرّس للوزير ابن الخطيب... وهذا، بالرغم من أنّ «التعريف» ليس كتاباً في تقريظ ابن الخطيب، أو مَعْرضاً لنشر أدبه؛ فابن خلدون لم يُعجَب بأحد، بقدر ما كان معجباً بذاته هو... ابن الخطيب بطلٌ معوِّض، ومساعد، ومانع لتفجّر الشخصية العنيفةِ النمطِ أو المغامِرة المقامِرة (را: نفسانية المقامر).

5 ـ رحلة ابن خلدون شرقاً وغرباً هي رحلة الشمس، وهي الهجرة إلى الحقيقة ذهاباً من الخارج إلى العتبة فالداخل. كما قد تعبّر هذه الرحلة عن رحلة العمر من ابتدائه حتى الوفاة، أو حتى عن السالك من العبادة، فالزهدِ، فالتصوف. أو قد تكون موظَّفةً للتعبير الاستعاري عن المقامات والأحوال الصوفية منذ مراحلها التمهيدية حتى بلوغ الحق واليقين.

وهذه الرحلة قد تؤخذ كما إبحار داخل أعماق النفس (قا: رحلات سندباد) بقدر ما هي رحلة من التفتيش عن اللقمة حتى تحصيلها. وبتلك التعبيرة، بالاستعارة، عن تجربة ابن خلدون في الدنيا، نجح هذا كثيراً في الأداء أو التبليغ؛ وسهّل التلقي والفهم كما التواصل.

6 ـ قراءة أخرى لسيرته الذاتية تُسهّل إكتناه الشخصية تبعاً لشياءة البطل، وتُضيء على

البعد النفسي والمخيالي، الاستعاري والرمزي. مَرّ أنّ قراءة السيرة الذاتية لابن خلدون، قراءة «بَطَلية»، إناسيةً، غالباً ما تكون تبعاً لشيماءة بنيوية تنطبق على الشخصيات التاريخية. وتلك طريقة من طرائق التعرف على شخصيته؛ وعلى كون أهله مثار اعتزاز وافتخار بإنتمائه إليهم... وحتى بعصبيته، التي لم تكن في ذلك الزمن ذات حضور وشهود. وإعجابه بمعلميه، كشاهدٍ، قابل لأن يُفهم كإعجابٍ بالذات من جهة، وكأوالية للتعبير عن تفوق البطل على أقرانه وأشياخه ـ من جهة إناسية (قا: سيرورة حياة الغزالي).

IV ـ الكتابة والإطنابية وظيفةٌ ومعنىً وصورة

1 ـ معنى التكرار ووظيفته عَبْر الاستطرادات الكثيرة و«اللانافعة» عند ابن خلدون

يلتقي المحلِّل ويتفكَّر في «التعريف بابن خلدون» بنزعةٍ للإكثار؛ وللإطناب والتكرار. وتُجبهنا أنّ التكرارات لا تعني هناك أننا أمام رغبة لا واعية أو مفكرَنة بالفرار إلى السهل، أو إلى التخلص من القيود والصرامة والجهد. وأنّ للتكرار وظيفة، هنا؛ فقد يفرض الحادثُ نفسَه على من يرويه سلطةً عميقة تدفع بنا إلى تكرار تدبّرِ ذلك الحادث، ومعاودة التدقيق فيه ومحاكمته. ولا غَرْو، فالعودة المكرَّرة إلى نقطة سبقَ القول فيها قد تعني أنّ تلك النقطة متوتّرة؛ لم تُستوعَب أو تُهضَم.

2 ـ كتاب «المقدمة» مُؤلَّف ـ إنْ قَبْلوي أم بَعدويّ ـ غيّر ابن خلدون تاريخَ وضعه وموقعه

ربّما كتب «المقدمة» وألحقها بكتاب «العِبر»؛ ومن ثم وضع كتاب «**التعريف**». ولم يورد ابن خلدون في «المقدمة» أهمّ ما جرى أو رواه في «التعريف». من هنا أمكننا القول إنّه يخفي أشياء، ويسكت عن أخرى؛ وإنّه يتحفظ ويقمع عواطفه؛ فلا يندب ذاته، ولا يرثيها أو يهجوها... لا يحاكمها؛ وهو يحافظ على توازنها وتوكيدها لذاتها لا بفضّ التناقضات داخلها، بل بإقامة صراع وتكافؤ فيما بين تلك المواقف المتأرجحة أو المشاعر التجاذبية.

واستزادةً، هل كتب «التعريف» كي يُظهر، من بين أمورٍ أخرى، القدرةَ على كتابة التاريخ طبقاً للمبادىء الصحيحة التي رسمها من أجل تطوير ذلك العلم؟ لعله أراد أن يُعلّم الجميع وجوبَ أو إمكان تطبيق تلك القوانين بدقة. لكن سيرته الذاتية لا تكشف عن مهارات تُنتج تدويناً ناجحاً للتاريخ «الوقائعي» أو التوصيفي ـ كما سبق.

4 ـ الإضافات والتحريفات التي يجريها البطل

تطوير تحسيني للعضو وللوظيفة والوسطِ وأواليةٌ دفاعية وتكيّفٌ

مفاد هذه التعديلاتِ تعددُ السطوح والمستوياتِ للنص الخلدوني ومحطاته، لا سيما بعدَ وقوع المؤلِّف فريسة عُصاب فقدان العزيز، ثم الوقوع في الهرب إلى الانسحاب، وفي الحِداد ثم مسعى الشفاء واستعادة الصحة النفسية والتكيّف الضروري للبقاء والاستمرار. حين نلامس تتابع هذه الإضطرابات الخلدونية تتدعّم مقولةٌ تُظهر أنّ التديّن الشديد، ذاك العامل الموفر للإطمئنان ولمشاعر الأمن المزعزعة، أتى لاحقاً؛ وتفجّر بعد أنْ كان كامناً، عند ابن خلدون. ومعنى هذا أنّ الاضافات، أو التعديلات، التي أجراها ابن خلدون في «المقدمة»، قد أتت متحركة بوقود مشاعر قلِقة، مغطاة بالتديّن الحامي والواقي. لعلّ الإضافات ردُّ فعلٍ إحتمائي؛ إنّها دفاعية مبلسِمة، محصِّنة؛ أو هي مدعِّمة للذات. لكأنّنا هنا أمام حالة من إعادة الضبط. وكل الإضافات وردت فقط في خاتمة الفصل هذا أو ذاك من فصول «المقدمة»؛ ولا بأس؛ فهي جاءت مفعمة بالإيمان الدافىء، وعكست عوارض الانجراح والتوتر، وظواهر القلق أمام المصير وعلى الوجود الشخصي والسلامة النفسية. وقد يُضاف أنّ الآيات القرآنية التي تختتم الفصول تؤدي أيضاً وظائف هي علاجية وتهدئة ومُسكّن، وتَسدّ الحاجةَ للأمن الذاتي؛ ولاستجلاب الاحترام. وقد يضاف أيضاً دور آخر، وهو الغسل والتطهّر اللاواعي. أخيراً، إنّ قراءة السيرة الذاتية لابن خلدون توفّر نوراً مساعِداً على فهم أعماله كلها ـ وبخاصة لعمله في ميدان التأرخة وتفسير السياسةِ والأحلام ـ بالسُّنن الكلية. لقد كانت الطريق إلى صياغة التّحليل لسيرة إ.خ. وعِرة، ويتقدم التحليل ببطء وتكرارات حذرةٍ مقصودها التدقيق والتركيز والاصرار. ولم نُرِدْ، أعلاه، قراءةً تلطيخية أو تؤنثِن وتُذَكْرِن (را: جَنْسنة الخطاب).

5 ـ التشخيص والعلاج مُعاينةٌ نافعة وقراءةٌ طبيبيةٌ سوّية

لقد قدّمنا تشخيصات ربّماوية. فالتحليل هنا تحليل للخطاب، أو تحليل للكلام واللغة، اي للإنسان معاداً مقلَّصاً إلى اللغة. والحقيقة التي تقدمها اللغة، كتلك التي يقدمها التاريخ والسيرة الذاتية والحلم، استعاراتٌ بلاغية. والحقيقة في الفهم أو

التفسير النفسي، ولِمرَّةٍ أخرى، تَقْترح وتغلِّب تفحُّصاً ما وقراءةً ما؛ وهذا أكثر مِمّا تُقدِّم حقيقةً قَطْعية ونهائية، أو حاسمة وثابتة. وعلى الرغم من شوائب تعتور جهاز الإنتاج، وتجرح النظرة، في القراءة التحليلية العيادية، فإنها قراءة تبقى جديرة؛ وتفتح على الأمل بالاقتراب الأكثر فالأكثر من الخصائص المميِّزة للمعرفة التي تصوغها العلوم الطبيعية أوحتى العلوم الإنسانية الثائرة.

العلاجُ الذاتي أي النفسي الروحاني عند الغزالي وابن خلدون علاجٌ هو نمط أرخيّ عند الإنسان، وعبر الحضارات البشرية؛ وهو أيضاً أسلوبٌ شديد التأصُّل في الذات العربية الإسلامية، وفي الذات العربية المعاصرة. وسواء كان اهتداء الغزالي أو ابن خلدون نمطاً مألوفاً، مصطنعاً، أو نمطاً غير متعمَّد وليس بوعيٍ بل بلا وعي، بحريةٍ أو بقسرية، فكذلك كان التحوّل عند كل منهما ـ كما مَرَّ ـ بعد تردد، وتدخّل الأعوان، وتلقّي إشارةٍ ما؛ وبالتالي كان ذلك العلاج بوسائط روحانية: تعبّد، تمسّك بالدين، اللجوء إلى الله تعالى وإلى الاقتداء بأوليائه، والرحلة إلى الحج، والانغماس في التصوف وفضائه وأوراده (را: الطريقة في علاج لاكان، بيروت، 1973).

***

مرجعيةٍ محصورة بارتياد التجربة أو الشخصية واللاعقل عند ابن خلدون
السلوكاتُ والأنا وفلسفة الفعلِ والعالَم النفسيُّ كما اللاواعي أو قطاعُ المطمورات

را: زيعور (علي ـ)، الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق..، بيروت، مؤسَّسة عز الدين، 1993.

ـ أيضاً: إرهاصات التفسير بالجسدي والكائنِ الحيِّ للنوع والمجتمع والسياسة ـ المماثلةُ المرتبكة بين «**الأطوارية**» عند ابن خلدون والنظرية البيولوجية المعاصرة في تطور الفرد والحياة والعقل. قوانين التكيّف والانتقاء والاستمرارية على الصعيدَيْن البيولوجي والفكري كما الاجتماعي في عالَم القَرَدة بحسب المقدّمة، صص 166 ـ 167.

ـ أيضاً: العصبية والأعمارية تفسير بيولوجي معاً وثقافي لتطور المجتمع والفكر كما القانونِ والأخلاق.

الباب الرابع

الحالاتُ النفسية والقولُ الفلسفي ثنائية تكافئيةٌ تَقْبل ولا تقبل الواحدانية بين الثقافةِ والطبيعة

(قطبا الأنا والعقلِ أو الشخصيةِ والماورائيات أو التجربةِ والفلسفة)

الفصل الأول : الدراسةُ بالخزعة لعصر «النهضة» في قراءةٍ طبيبية ـ طِباقية وقطاعية ـ للوعي والتواصلية والسلوك عند محمد عبده.

الفصل الثاني : الدراسة بالخزعة لتياريْ فلسفة العقل وفلسفة التجربة وفضائهما المشترك.

الفصل الثالث : هوامش وتعليقات على الفلسفة العربية الراهنةِ النّسْغِ والقوام.

الفصل الرابع : قطاعاتُ الماورائياتِ وقطاعاتُ العقلِ العملي.

الفصل الخامس : متصارعةُ القبولِ والإلغاء للماورائي والغيبي.

أشمولة : خسارة اللاهوتي وانتصاره إزاء الفلسفة (المحضانية، النظرانية، العقل) والعلم والتحليلْنَفْس. عدم الثبات على موقفٍ نهائي أو على أحكام قَطْعية حِكمةٌ وفكر عملي. المفاهيم الأكثر تردّداً في عقل الاجتهادانية الحضارية (النهضة) قطاعياً وطِباقياً.

الفصل الأول

الدراسةُ بالخزعة لعصر «النهضة» ـ قراءةٍ طبيبية طِباقياً وقِطاعياً
«التكيُّفُ والصحةُ النفسية داخل الشخصية وفي الخطاب والفعل والتأويل عند عبده»

1 ـ تميّزت طفولة الإمام، بحسب المعاينة العيادية رزائحيّاً ومَواقعياً لسيرته الذاتية، بسلوكات عُصابية، أو بعلائقيةٍ اضطرابيةٍ مع الأب والأخ الأكبر؛ وبخاصةٍ مع المحيط ومع الآخرين. فتكيّفاته وتحليلاته وردودُ فعلهِ إبداليةٍ وتعويضية، التوائية وتطهّرية، تراجعية واهتدائية.

2 ـ تحوّل الإمام، تبعاً لما يقوله اسلافنا الصوفيون والعرفانيون، وتقليداً أو قدوةً بالغزالي في "المنقِذ..." ، إلى التصوف والروحانيات والمعنى الأرفع للحياة والحقيقة؛ وكذلك للشخصية.

3 ـ سوف يستمرّ الطفل العُصابي: استمرّ الاكتئابي عند الطفل في عمره الثاني، الإنتاجي... فأواليات الدفاع التي حكمتْ تكيّفَ الطفل مع ابيه حكمت هي عينها تعامليّته وأفكاره مع رموز ذلك الاب: مع المحتلّين، الأجانب كما المحلّيين المستتبَعين، العسكرِ أو مع عرابي والثورة، الخديوي والسلطة، الغربي (را: التماهي في القاهر والمحتل، نقدُ الإمام للوطني وثناؤه معاً وفي الآن عينه على الخارجي تبعاً لأوالية الإنشطار...).



العواملُ الذاتيةُ النزعةِ والأجهزةُ اللاواعيةُ والدفاعيات

1 ـ يترافق الاهتمامان، الخاصُّ بالقول الفلسفي والآخر العائدُ إلى الأنا أو الأحوال النفسية، المنصبّان هنا على محمد عبده معتبَراً بمثابة عيّنةٍ تُمثِّل ذروة أو نهاية التجربة العربية النهضوية، أو حتى بدايات التنويرانية الأولى؛ إنّهما يتزامنان، يؤخذان مجتمعَيْن، يدرَكان معاً وسوياً، وبغير انفصالٍ إلا لهدفٍ تحليلي ريثماوي، نافع ومساعِدٍ.

نهتمّ، نتعقّب ونتَحرّى، بالغوريات، بعالمه النفسي كعواطفه ومشاعره، بالقلِق والمنجرح، بالمخاوف والمواقف، بما أحبّ أو كرِه، بمخبوءاته ومطموراته، بالشخصية أو باللاوعي والسلوكِ، بالمتضمَّن والعلائقية... ومن كلّ ذلك التعقب والإرتيادات الاستكشافية يَنْبع التشخيص ـ الذي يَتَبيَّن لنا ـ لصحته النفسية الاجتماعية، للاعتلالي واللاسويّ في خطابه وسلوكاته وأحكامه، للتراجع والانحسارات المتتالية داخل تكييفانيته أو التفسيرانية التغييرانية في عالمه الفكري وحياته العمليةِ المعيشية و «فلسفته» في الفعل.

2 ـ على صعيد التعَقّب والتنقيب في خطابه، في ذلك القطب الثاني المكاملِ المتناضِح وليس المتناقض، تُشخِّص أدواتُ الفحص والتحليل لزوجةً في التفكير (را: زيعور، معجم الطبّ النفسي)؛ والكثير من البطء، ومن الالتفافي واللامباشر والدفاعي داخل عمل العقل والسيرورات الذهنية العليا في الشخصية[1].

3 ـ واكتشاف فقر الخطاب (آلوجيا) عند ذلك الصابر، العيّنة، يتواضح ـ أو يتناضح

(1) قا: دراساتنا التحليلنفسية والنفسية العيادية لـ: طه حسين، خليل حاوي، نزار قباني، أدونيس، صفوان وبطله لاكان (Lacan) داخل تجربتي الشخصية «العلاجية» معه، انطون سعادة، م.ع. الجابري، أركون...؛ أيضاً: تحليلاتنا الشخصية لأعلام غربيين، من نحو: ديكارت، روسّو... را: زيعور، التحليل النفسي وعلوم النفس والفلسفات النفسانية توكيّديةٌ وأنسنة، بيروت، دار النهضة، 2008.

ويتغاذى ـ مع توجّهٍ مهدّىء أو فكر مسكِّن، مع طرح شفاءٍ أو تكييفانيةٍ تَمْزج الإثباطي مع المنبري والتقريري، والقيم التقليدانية مع قيم الاستكانة والرضى الاقتبالي ولا سيّما الانتظاري المهدوي.

4 ـ الانسان، كما المجتمعُ واللقمة أو العقلُ والايديولوجيا، «النهضويُّ» أي الانسانُ المطروحُ كأداةٍ للتكييفانية الحضارية وكمقصودٍ وغاية هي الأسنى، يبدو، في التفسيرانية التغييرانية أو التوكيدية والأنسنة عند الامام عبده، بل هو يكون غير حارث، وأَمْيل إلى الانصياعي والرّكوني، الاستمراريّ وليس الانفصالي أو المأزقي أو التعرّجي (را: إنسان الجمهور، إنسان الكثرة)...

5 ـ المجتمع الاستمراري «المُنهضَن»، هو بعين القلِق، عضويٌّ ثم عُضواني (Organiciste). إنّه جسم حيّ، كائنٌ مُتَعَضون أي هو مُتَعَضٍّ (Organisme): تحكمه العواطف وعلائقية الدم أو القرابة؛ وهو مجتمع قَبْل صناعي، غير حسابي وغير تبادلي. والعائلة أساسه، ولا يبدو أنّ الفعل والزمان فاعلان عظيمان؛ كما لا تبدو فيه ساطعةً مبادىءُ الحُرّانية (الليبرالية) السياسية، والقيمُ المدنية، وحرياتُ المواطنِ والكلّ والأمةِ، وفلسفةُ القانون والميثاقية الاجتماعية.

6 ـ العقل النهضوي تصدّى للتخلّف الحضاري والسياسي؛ واجتهد جاهداً كي يحارِب، أو ينفِّر من الاستبداد والقمع، من الجهل والمعرفة المنقوصة المقفلة اللامتفاعلة مع ثقافات الأمم شديدةِ الصناعةِ والاستعماريةِ وممتازةِ التسلّح والادارة والقوانين... لكنّ ذلك التصدّي لم يبلغ مرتبة التحدّي والمباشرية والقتالية المكافِحة؛ بل ولم يبلغ مستوى أو كثافةً نقول فيها إنّ ذلك «التصدي» قابل لأن يكون نظرية أو أيديولوجيا أو تخطيطاً واستراتيجياً (را: فلسفة **التحدّوانية**؛ وهي شَمّالة وعقلانية، أَعَمّيّةٌ وواقعانية، تنظير مستقبلاني استباقي...).

7 ـ يحاول النهضوي أن يقترب، بحذرٍ وحيطة، مع التباسٍ في الرؤية والمنهجية، من جعل الحقيقة بِنْتُ الواقع البشري، ومنتوج الفعل والعقل أو التجربة والخبرة التاريخية. ولكنّه، وإنْ بقي مجبولاً مزروعاً وزارعاً في قيم القلب والوجدان كما الايمان والمتخيّل،

فقد شرَّع النافذة على قيم «الدار العالمية للانسان والعقل» (را: مجلوبات أو محمودات العقل النهضوي).

ـ I ـ

علم السيرة الذاتية جهازٌ مطوِّرٌ للتشخيص والعلاج

1 ـ البطل وبَطَله وبَطْلنته أي عبده والأفغاني في بنية أو «شكلٍ جَيّد» هو العقل النهضوي الانزياح من أفهومة الإصلاح إلى أفهومة «التطوير» أو عمليات إعادة الصياغة والتكيّف

لا يزال خطابُ عبده في المعنى والمايجب متّصِفاً بغنى تطويراته وعتماته، وتعدّد رزيحاته وأسئلته. فلا سداد، ولا نفع، في إطلاق أحكامٍ شبه تحليليةٍ، أو تكون قَطْعيةً نهائيةً على تفسيراته في مجال الذات والحقل والتكيّف الإسهامي، وعلى مواقفه الحضارية، وأواليات تفكيره ونمط سلوكاته. في عبارةٍ تقول أكثر أو جانباً آخر، لا يُدرَك المضطربُ والسويّ، المعتِم والبادي، في شخصية النهضويّ، وفي وعيه وعبْر تحوّلات الأنا أو إلتياثها (اعتلالها) وعافيتها النفسية العقلية، إلاّ ضمن إدراكٍ واحدٍ يقبل المرَضيَّ والمعافى، أو المنجرحَ والناضج، في عقل المنوِّر وحقله السياسي الاجتماعي. من هنا تَتَدفّق، إذَن، **مقولة العقل في الحقل** كي تحلّ محلّ كلمة فلسفة، ومقولة الصياغة المُعادة أو **إعادة الصياغة والمَعْنَية** محلّ أفهومة [= أفهوم، مفهوم] الإصلاح وتسمياتٍ مماثلةٍ هي مُخِفّة أو مُرادِفة، من نحو: تمدين، تغريب، تحديث، نهضة، يقظة، تحسين، إحياء... والمقولة الثانية التي تتدفّق هنا يكون، والحالُ هذا، نُسغُها ماثلاً في اعتبار عبده والأفغاني بنية عضوية، أو شكلاً جيِّداً (راجع: علم النفس الشكلاني، الغَشْتَلْطي)، أو صياغةً أَجْمعية، أو كُلاً عامّاً يُدرَك فوراً ومباشرةً وللتوّ. ثم تتدفّق، ثالثاً، مقولة قوامُها وغرضها مبدأ **تعاونِ القارىء (المرسَل إليه)** مع المحلِّل من أجل **تفحّص اللاسويّ** (المنجرح أو القسري، القابع والمتحكّم بلا وعي...) في الشخصية أو الأنا كما في النَّحنُ، في الوعي كما في السلوك، في المجتمع والوطن، في الفكر والعقل، في القيم والفنّ والحضارة.

2 ـ تأسيس عِلمٍ خاصّ بالسيرة الذاتية طريقٌ لاستكشاف الفكر العربي النهضوي الاجتهادي

إنّ قراءةً نفسية لأُجْموعة الحارثين في ميدان السيرة الذاتية قد تبدا بحصر ذلك الميدان أو تمثيله بأعمال: حسن حنفي، محمد عابد الجابري، عمر فروخ، معن زيادة، زكي نجيب محمود، عبد الرحمن بدوي...؛ وتُعتمد هنا أيضاً السيرة الذاتية عند طه حسين، أحمد أمين...؛ وعند المتنرجِس المولِه بإستجلاب مقابلاتٍ صحافية و«مجلاتية» معه.

بعد تلك الخطوة، ننتقل إلى استنباط قوانين هي نوع من الروابط المشتركة، أو الصّلات العامة، بين الظواهر التاريخية أو السِّيَر الذاتية. فالقانون والسببيةُ والحتمية، كما الحقيقةُ والمعرفة والمنهج، في العلم الطبيعي والعِلم الرياضي، مختلفة عن هذه المفاهيم عينها في «العلوم الانسانية والاجتماعية» وضمنها علم الإناسة النفسانية (را: الفلسفة والإناسة؛ وعلم السيرة الذاتية).

3 ـ قوانين حاكمة وأنماط أرخية أصلية

تخضع السيرة الذاتية وتتْحكم بمبادىء قلنا إنّها «شبه قوانين» يهمّنا أن تتكثّف، هنا، بأشهرها؛ بما ينفعنا، أدناه، في عملية التشخيص والتحليل كما القراءةِ والوَعْيَنة للهاجعات:

أ/ **قانون سكْبِ الماجريات**: تكون الأسكوبة (Version) للأحداث والحوادث «**روايةً**» لها محكومة باللاواعي، وشيماءاتٍ (Schemas)، وبنىً مسبقةً أو جاهزة؛

ب/ **قانون التشويه والتحريف**: إنّ كاتب السيرة الذاتية، وإذْ يروي نفسه ويُتأرخ لنفسه، يْعدِّل ويُسقِط لاوعيه وذاتياته على المَرويّ أو الحوادث والماجرياتِ الماضية. فالتأرخة، إنْ للذات أم بعامة، حذفٌ وإضافة، تلميع وتبخيس، كشفٌ وحَجْب، تأويلٌ وإعادةُ حكايةِ الحكاية... وما يقع للراوي، للمؤرِّخ ومعيد روايةِ روايةٍ أو حادثةٍ جرتْ أمامه، «إشكالٌ» غالباً ما نلحظه في حضاراتٍ متباعدة، عند الانسان وعبر التاريخ (را: علم نفس الشهادة، مقولة النمط الأَرْخِيّ).

-II-

عِلم البطولة والخلاص أو أداةُ التشخيص والعلاجِ الثانية

1 ـ نعتمد «عِلم البطولة والخلاص» بمثابة أداةٍ أخرى نستعملها من أجل تفسير وعلاجِ الشخصية عند عبده؛ وعند بطله المكامِل والمتواضح معه، الأفغاني. وإذْ إنّ لذلك العِلم ميدانه الخاص، وأفهوماته، وقوانينه، فإنّ له أيضاً معالجاته وأسئلته ومقاصده[1]. كما إنّ له ينابيعه وروافده: فمغذِّياته تُستمَدّ من الإناسة (الأنثروبولوجيا)، والتاريخ، والتحليل النفسي، والرِّمازة، والتأويلانية... يَمَسّ اهتمامنا، هنا، ويحرّكه قوانين، أو شيماءات، هي أنماطٌ أرخيةٌ معروفة محيَّنةٌ في حضارات الانسان وتفاعليته مع الحقل والتاريخ، مع الطبيعة والبُعد المسكوني العامّ في العقل والمعرفة والوجود البشريّ. وتلك القوانين البشرية العامة التي تَفْعل في البطل، محمد عبده، وتُستنبَط من السيرة الذاتية، قادرةٌ على تحليل الاجتهادِ كما العقل النهضويّ: تُفسِّر تعامليته وأسئلته، عقله ونصَّه، قوله وفعله؛ ومن ذلك، باختصار:

أ/ **قانون الاهتداء**: سنرى، أدناه، أنّ محمد عبده انتقل من حياة اللهو والجسديِّ والصاخبِ إلى الحياة الأرفعِ، والمعنى الروحاني، الفِياويّ. ويحصل ذلك التحوّلُ عند البطل إثْر أزمةٍ أو تردّد، شكٍّ أو مرضٍ أو حادثٍ مأساوي...

ب/ **قانون الخروج إلى الناس**: هنا تقع مرحلة إشهار البطل لرسالته أو لاهتدائه، ومن ثم لتحوّله إلى بثّ الدعوة، أو نشرِ الفكر الجديد، والبحثِ عن مكانةٍ وأتباعٍ وصياغةٍ لاستراتيجيا إنقاذيةٍ تكون تصوراً للخلاص، أو فوزاً للفرد كما الجماعة، للأنا والأنت والنّحنُ.

ت/ **قانون إرسال إشارة التحوّل ثم تلقّيها**: هنا مرحلة يتلقّى فيها البطل إشارة أو علامة،

---

(1) را: محمد عبده، الأعمال الكاملة (محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية...، ط1، ج 2، 1972)، صص 315 ـ 336.

هاتفاً أو مناماً، جِنّيّاً أو شخصاً جالساً على قارعة الطريق أو أمام المسجد... ومع ذلك الارسال، أو الابلاغ، تنتقل الرسالة إلى الذات التي تَفْهم فوراً المُرادَ والمغزى فتنزاح تبعاً للمُرام الجديد والغاية المنشودة المغيِّرة (را: أوالية تفعيل الرسالة أو الإشارة).

ث/ وترعى قوانين أو أنماطٌ أرخية أخرى مسيرة البطل ومساره، تحوّلاته وأشكال شخصيته ومعناه: فمن ذلك، فيما يخصّ محمد عبده، نذكر: التميّز من حيث الوالدُ والأمّ وأهلُ البطل وأرومته، تفوّقه على أقرانه ومُدرِّسيه ثم تحوّله إلى بطلٍ هو والدُ نفسه ومعلِّم نفسه، تغلّبه على الشرور والملذات والخطايا، إلتفافُ الأنصار حوله، تميّز المؤمنين به مع رفضٍ لأخصامه وتسفيلهم، استمرارُ أيديولوجيته بعد تنفيذه لقوله ومنطقه في التغيير وإعادةِ التكييف، في الإنقاذ و«الإصلاح»، في الانتقال من الداخل إلى الخارج، من الذات إلى الآخر، من الخاصّ إلى العامّ، من النفسي إلى الاجتماعي.

- III -

عِلْم الأواليات الدفاعية أداةٌ ثالثة

1 ـ أدوات كشفٍ وتشخيصٍ أخرى للعقل والسلوك والتواصلية وللتجربة واللاوعي واللاعقل كما النفسيّ

هنا أداة برمجةٍ وإمكانُ استخراج معرفة. وهنا يتأكد أنّه من أجل **إدراكٍ أَجْمعي** لحياة عبده وتحوّلاتِ شخصيته السَّويةِ قليلاً أو كثيراً، والواعيةِ قليلاً أو كثيراً، قد يكون لا بُدّيّاً الانتهاضُ من سيرته الذاتية[1] ومن بَطْلنته. فالقراءة العيادية، أو التحليل النفسي للخطاب، تنصبّ على السيرة الذاتية لأنها رواية، أسكوبة لفظية، نستخرج منها اللاواعي والاسقاطات، التجارب الصدميةِ أو ذكريات الرّضات والانجراحات

(1) را: محمد عبده، الأعمال الكاملة (عمارة، بيروت، المؤسسة العربية...، ط 1 ج 2، 1972)، صص 315 ـ 336.

الطفلية المكبوتة الدفينة... وتكشف السيرةُ الذاتية، على غرار ما يفعل علم نفس الشهادة والروائز الاسقاطية، كافّة أولياتِ الدفاع عن الذات أي أساليب التحصّن والهجوم، الرّدّ والاستجابة، الانسحابِ والإحجام، السلبية والفتور والهروب والنكوص. إنّ معرفة أساليب الاستجابة على هدفٍ تمنح المحلِّل قدرةً جبارة على «برمجة» الشخصية، وتحديد نمطها في صياغة الحلول وإدراك الواقع والمشكلات. لا شكّ أنّ تلك الطريقة في اكتشاف الشخصية طريقةٌ تُعتمَد بعينها أيضاً من أجل اكتشاف الخطاب، وفهمِ عمل العقل، وتفسير النّص من حيث رزيحاته أو طِباقيته ثم من حيث ما يحجبُ وما يُظهر ويبدي. ومن السديد، والنافع أيضاً، أنّ تشخيص أواليات الدفاع في الخطاب والشخصية إمكانٌ على توقّع مستقبلٍ ما للشخصية والسلوك والخطاب، ومن ثم على التغيير والتوجيه وإعادة الضبط، وإبداع استجابات إسهاميةٍ وتكييفاتٍ إيجابيةٍ مرغوبة.

فيما يلي ثلاثة أقسام هي، على الأحرى، ثلاث جلسات في قراءة الغوري والمطمور عند الإمام. وتلك تحليلاتٌ للشخصية والوعي كما الخطاب مختلفة عن المعهود أو الجليِّ البادي، أو الرسمي المعلَن؛ وذاك اختلافٌ غير متناقض، او غير إقصائي، للمألوف والمتَّبع. وتلك الأقسام الثلاثة هي:

القسم الأول

الأساليب الدفاعية في حلّ المشكلات وللسيطرة في الطفولة

1 ـ طفولة صعبة ويائسة من النجاح وهربٌ من الدرس واختفاءٌ اختبائي

التراجع إلى العمل الزراعي نكوصٌ إلى الحنيني والعَدَني، كما الأمّهاتي [= الأُمّاتي] والريفي

التغلّب على الأخ الأكبر أو عقدةُ الولد الأصغر وعقدة الفطام

تمتلىء مرحلة ما قبل الزواج، الحاصلِ في 1282، بالاحباط والتوتر بعد تفوقٍ قصير العمر: تعلّم «القراءة والكتابة في منزل والده»[1]؛ وبدأ بحفظ القرآن، في القرية، وهو في السابعة. ثم انتقل للتعلّم في المسجد الأحمدي، في طنطا، سنة 1279/ 1862؛ وهناك وآنذاك بدأت الإخفاقات، ومن ثم قال: «فأدركني اليأس من النجاح، وهربتُ من الدرس، واختفيتُ عند أخوالي مدة ثلاثة أشهر. ثم عَثر عليّ أخي فأخذني إلى المسجد الأحمدي؛ وأراد إكراهي على طلب العِلم، فأبيت، وقلتُ له: قد أيقنتُ أنْ لا نجاح لي في طلب العلم، ولم يَبقَ عليَّ إلاّ أنْ أعود إلى بلدي وأشتغل بملاحظة الزراعة كما يشتغل الكثير من أقاربي، وانتهى الجدال بتغلّبي عليه... ورجعتُ إلى «محلّة نصر»...، وتزوّجتُ في سنة 1282 على هذه النية»[2].

ربما تلخِّص هذه الصُّوَيرة لتجربة ومسار الطفولة أو اليفاع والمراهقة، عند محمد عبده، مسار عمره الإنتاجي، ونمط شخصيته أو طرائقها في المجابهة، وإعادة الضبط والتحكّم، وإنتاج الحلولِ أو صياغةِ التكيّف والتوافق مع الذات والآخر وفي الشروط الموضوعية.

---

(1) محمد عبده: في: م.ع.، ص 328.

(2) م.ع.، صص 328 ـ 329.

ويتشخّص أمام المحلِّل، أو في القراءة النفسية العيادية، **غيابُ الأمّ**؛ وبالتالي، فقد تكون الحالة هنا نقصاً في الحرمان العاطفي؛ وفي الاحتماء. ويَبْرز أيضاً حضورُ الأخ غير الشقيق (عن الشيخ مجاهد، هذا، را: م.ع.، ص 328)، وبالتالي يتدفق هنا الكلام عن تشخيصٍ يتعقّب إمكان حياةٍ للطفل محمد عبده في داخل أسرةٍ ربّما كانت معقَّدة (را: أُختاه ومنزلته بينهما داخل الأسرة، والوفيات المتلاحقة داخل تلك الأسرة)... لا نتطفّل؛ ولا نتعقّب، أو نتابع ونُفصِّل. فتكفي الالماحة؛ لكن مع «التوصية» بتعميق دراسة الحالة الأُسرية العيادية للطفل عبده، ولمشاعر لم تتوقف قطّ عن السعي لايجاد الحامي، وتوفير الاطمئنان، والدفء، والبلسمة؛ ولا يستطيع العيادي إغفال الأب «الموزَّع بين محمّد وأخيه غير الشقيق، وزوجةٍ وزوجة...»[1].

أمّا النقطة، أو الشَّغلة، الأخرى فهي عن مردودية وفعالية عدّ المصطلحات (المفاهيم) المتعلّقة بالإستقرار والتكيّفات النفسية الاجتماعية للصابر (المفحوص، م. عبده). لقد عبّر هذا عن عدم فهم، وعن تفاجؤ باصطلاحاتٍ لا تُفهم، وعن تمأزقٍ من جهة؛ ومن جهةٍ أخرى، كاشفةٍ وسَبْرية، يكشف عبده عن اليأس، واستحالة النجاح، وهروبٍ، واختباءٍ جانحٍ هو اختفاء لمدة ثلاثة أشهر. هنا ميَّز **الاكتئاب أو جنوحُ الولد سلوكَه**، أي وعيَه، بالهربِ والاختفاء والتأزّم، باليأس والسلبية و «النكوص» إلى الريفي والدافىء، إلى حضن الأمّ والطبيعة. ومع التنبّه إلى أننا لا نقول إنّ عبده سيبقى محكوماً بهذه **الاضطرابات الجانحة العُصابية**[2]، فإنّنا لن نكفّ قطّ، أدناه، عن تدبّرها وَوَعْينتها

---

(1) ربما تكون طفولة م. عبده ضمن تلك الأسرة عاملاً مؤثراً في محاكمته للعلائقية الذكورية الأنثوية، وللخطاب الذكوري؛ ولا سيما للأوضاع الآنذاكية التي كانت تحكم الشخصية الأنثوية وفضاءها القانوني الفقهي. وعلى سبيل الشاهد، لكأنّه يُسقِط تجربته الشخصية على فتواه القائلة: "قد ظهر أنّ منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم، فإنّ كل واحد منهم يتربى على بغض الآخر..." (الأعمال...، ص 59؛ وهو يَلْفظ الاجتهادَ عينه أيضاً، في: م.ع.، ص 86).

(2) الطفل العصابي، أو الإكتئاب في الطفولة، إمكانٌ أو احتمال للوقوع في العُصاب، في الاكتئاب، إبان العُمر الراشد والكهليّ. عن الجنوح والاكتئاب وعوامل تكوّنهما عند الطفل، وبالتالي بعد التحول إلى العُمر الشُّبابي، را: زيعور، مدخل في التحليل النفسي والصحة العقلية...

في تفسيرنا لنصّه وشخصيته، لتعامليته ومواقفه، لطرائقه في الإدراك، وفي توفير التوازن والتكيّف وإشباع الحاجات الحضارية للانسان والمجتمع.

2 ـ نهاية التراجع الأول في طفولة البطل. تغييب الأم وغيابُ المشاعر بالحنان والعطف استعادة ثم استئناف تفوّقِ البطلِ في الدراسة والتكيّف الايجابي

أزمات المراهقة تجرح نرجسية الشخصية واطمئنانها

«تَروي» ـ تؤرِّخ أو «تَسْكُب» في قوالب اللغة ـ سيرةُ حياته فتقول ذاكرته إنّه، كما مَرّ أعلاه: «... تعلّمتُ في منزل والدي» (هل نَقْرأ: في منزل والدَيّ؟)؛ وقرأ على والده «جميع القرآن أوّل مرة»، ثم أتمّ «حِفظه جميعه في مدة سنتين». لقد كان نجاح الطفل البطل «مدوِّياً» بحيث سمِعه «صبيان من أهل القرية جاءوا من مكتبٍ آخر... «ظنّاً منهم أنّ نجاحي... كان من أثر اهتمام الحافظ» (الأعمال، 2، ص 328).

معنى ذلك، بحسب القراءة العيادية، أنّ الطفل بقي الأقوى، ناجحاً جداً (فقد حفظ القرآن «جميعه في مدة سنتَيْن»)، حتى العام 1279هـ/ 1862م الذي كان تاريخ انتقاله إلى طنطا؛ إلى مكانٍ سيكتشف الطفل [= الولد] أنه غير آمن، غير مساعِد؛ إلى المرحلة التي ستهيّء الطفل للجنوح الذي سبق الكلام عنه، أعلاه، وللاكتئاب.

هذا «الحضن» الجديد، وكان الولد قد بلغ عامه الثاني أو الثالث عشر (من 1266 حتى 1279؛ من 1849م ـ 1861م)، ولّد الشعور اللاواعي بالفقدان، وبأنّه متروك؛ وأشعر الطالب المراهِق بالخسارة؛ وعمّق انجراح المشاعر بالأمان والاحتماء؛ وفجّر مشاعر القلق الوجودي أو عصاب الطفل اللامرغوب المتروك. إنّ **أزمة المراهقة** تفاعلت هنا عميقاً مع شروطٍ اجتماعية معادية، وحقلٍ نفسي اجتماعي غير مساعِد؛ وذاك عامل في زملة العوامل المولّدة كما المفسرِّة للعصاب.

«ثم في سنة إحدى وثمانين جلستُ في دروس العلم... في المسجد الأحمدي بطنطا، وقضيتُ سنة ونصفاً لا أفهم شيئاً» (م.ع.، ص 328). السؤال الأول، هنا والآن، هو: أين وماذا حول المدة ما بين 1279هـ (1862م) والسنة الـ 1281هـ؟ لعلّها فترة مَيْتة؛ أو قليلة، بالحساب الهجري. لعلّنا لم نتحقّق من الأمر، أو لم نتعقّب...

ربما! يبقى أنّ الأهمّ هو أنّ تراجعَ البطل ويأسه، فشله ثم هربه ثم اختفاءه، حصل إبّان بداية المراهقة، ما بعد اليفاع بقليل...

وغطى المراهقة، تغيّراتها ومآزقها ضمن الشخصية، بالانتقال إلى الزواج (1282)؛ لا نقول إنّه زواج مبكّر، أو غير معهود آنذاك... وكان الزوج الآنذاكي في السادسة عشرة من عمره الأول (1266 ـ 1282)؛ أمّا **أربعينيته** فيقول عنها: «بعد أن تزوّجتُ بأربعين يوماً جاءني والدي ضحوة نهار»؛ ومعنى ذلك هو أنّ الأب هذا قد لعب دور المحدِّد الذي سيعتق **حركة الانطلاق**[1] إلى التغيير نحو الاهتداء؛ ولا سيما نحو **استيعاب السلوك الجانح، وتجاوزٍ هو تغطية وتغليفٌ** لما قلنا إنّه عصاب أو «عقدة» من المشاعر بانعدام الأمن العائلي، وبالحرمان العاطفي، وبكراهيةٍ معاً واحترامٍ تجاه الأب، و...، و...

3 ـ مرحلة ما بعد الزواج وما بعد المراهقة. أربعينية البطل أو حَيانةُ لا بدّيةِ التحوّل

تبدأ أربعينية الإمام بصراع مع الأب «القاسي، المهيب» الذي بسلطته الرمزية والفعلية دفع الصابر إلى القول: «جاءني...، **وألزمني** بالذهاب إلى طنطا؛ وبعد احتجاجٍ وتمنّع وإباء لم أجد مندوحةً عن إطاعة الأمر».

وركب الفرس؛ واصطحبه أحد أقاربه، وكان هذا «قوي البنية شديد البأس»؛ وكان عليه أن يستقل قطار السكةِ الحديدية إلى طنطا... لكنّ عبده هرب[2]. ولجأ إلى بلدةٍ غالِبُ سكانها من خؤولة أبيه، ففرح به «شبان القرية **لأنّي كنتُ معروفاً بالفروسية واللعب بالسلاح**»... تملّص من صاحبه، وأرجع الفرس، وأرسل لوالده ما يجعل الوالد يطمئنّ أي يصدّق ابنه. وبقي خمسة عشر يوماً في تلك القرية؛ وفيها تحولت حالته، وبدّل فيها رغبةً غير رغبته (م.ع.، ص 329)[3]. كان سلوك عبده، إذَن، غير مُجابهٍ

---

(1) قا: الأربعينية، في: الإناسة، الرّمازة، الأنبيائية؛ ولا سيما في التصوف الإسلامي، وفي الفرق الإسلامية المغالية.

(2) عبده، في: م.ع.، ص 328. الهرب الأول ثم الثاني امام "الحاجز" أواليةٌ ملحوظة تتكرر في سلوكه.

(3)م.ع.، صص 328، 329.

وغير مستقيم... كان سلوكاً يلتوي، ويتلّون تبعاً للوسط النفسي العائلي الاجتماعي: تملّص من مرافقه، وهجر الفَرَس، وأخفى الحقيقة، وكشف رغبته باللجوء إلى الأغراب والأصحاب القدامى أي إلى سلوكات السادرين ومتعة الانبساطي[1].

4 ـ العصاب والشفاء من الأزمة النفسية. عوائق ثم انتصار ومِقدامية

تغليب المعرفة بالحدس والمتخيَّلِ على المعرفة بالعقل

أواليات الاهتداء إلى التصوف أو الحياةِ الروحانية أو إلى الحقيقة والتفرّد

يبدو أننا نستطيع قراءة انتقال عبده إلى «عمره الثاني» باعتبار أنّ «**البداية الرمزية**» كانت في يومٍ شديد الحر ضعُفت فيه طاقة الرّجل على مداومةِ المسير، وركوبِ الفرس، وتحمّلِ ريحٍ «عاصفةٍ ملتهبة» وغبارٍ شديد. وهكذا تخلى عن مرافقه، وعن الفرس، وعن السفر؛ وارتَحل إلى قرية كُنَيِّسةِ أورين[2].

أ/ الصياغة الأولى لتجربة الاهتداء: هنا يقوم الشيخ الصوفي بدور بطلِ الأسكوبة ثم الممثِّلِ للإشارة (العلامة، الرمز، المؤشّر). وتتكشّف السبعةُ كرقم رمزيّ متعدّدِ الدلالات؛ وكإشارةٍ إلى الكمال، وإتمامِ التحوّلِ إلى المعنى الجديد المختلِف عن سابقه والمنفصل عنه. ففي رواية عبده، لهذه الصورة الأولى من التحوّل، أنّه كان يقرأ أمام شيخه. ثم رمى فجأةً بالكتاب، ولعَنَ القراءة والكُتب، ثم خرج بنفور، وبقي الشيخ ساكتاً مبتسّماً... عاد الشابّ إلى القراءة معتذِراً، ومُلاحِظاً أنّه أضحى حَسَن الإصغاء وشديد الاهتمام بتفسير نصوصٍ صوفية. بعد هذه المرحلة «الفجائية»[3]، وفي اليوم الخامس، وكان لا يزال يحتفظ بتلك الرسائل الصوفية، تحوّل إلى كارهٍ شديد لحياته القديمة، ونمطِها في

---

(1) لذائذ الانبساطي هي، على الأصح وهنا، احدى اهتماماتُ الشباب البارزة ذوي النمط الانبساطي. وذاك هو، كما سنرى، نمطُ شخصية عبده الصريحُ الفاقع أحياناً كثيرة، والمستورُ او "المنسي" حيناً.

(2) ربما يكون اسم تلك القرية، التي ستتحوّل إلى "مكانِ بطلٍ"، مرتبطاً بكنيسةٍ صغيرة (كُنَيسة) مبنيةٍ على اسم القديس أوريناوُس. في تلك القرية حصل اهتداؤه إلى الروحاني والصوفي، إلى المعنى الأرفع للحياة والحقيقة.

(3) ليست فجائية إلاّ بحسب رواية البطل لما حصل له؛ قا: أدناه، أوالية التراجع، دور الحادسة، التعبير عن الحدس والمعرفة الاشراقية (اللدنية او الذوقية).

العيش اللاهي ومع رفاقٍ سادرين... وفي اليوم السابع، تَمّ الاهتداء إلى الدين الحقيقي؛ لقد تحول البطل إلى الحقيقة، إنقلب إلى اعتبار القرآن مصدراً لليقين والراحة، للاطمئنان والسعادة، للفرح والفوز؛ لقد انتصر على العقبات والشر والرذائل.

ب/ **الأُسْكوبة الثانية**: تَتَمسرح الصورة الأخرى لتلقّي الإشارةِ وفكّ رموزها، وللسير نحو التحقق[1]، بحسب السيرة الذاتية للإمام عبده، على شكل روايةٍ يلخّصها هذا بقوله: «فرأيتُ أمامي شخصاً يُشبه أن يكون من أولئك الذين يسمّونهم بالمجاذيب[2]. فلمّا رفعتُ رأسي إليه، قال ما معناه: ما أحلى حلواء مصر البيضاء. فقلتُ له: وأين الحلوى معك؟ فقال: سبحان الله! مَنْ جَدَّ وَجَد. ثم انصرفَ. فعددتُ ذلك القول منه إلهاماً ساقه الله إليّ ليحملني على طلب العلم في مصر دون طنطا»[3].

ليست الصياغة المسرحية، التمسرحُ أو المَسْرَحةُ للاشارة أو للعلامة، وللمؤشر كما للرمز، سوى تعبير عن عملية الانزياح إلى **النضج في الشخصية** التي كانت متمأزقة، جانحة بل وعصابية، أو قلِقة مضطربة إنْ لم نقلْ غير سوية، مريضة.

ربما كان عبده مصاباً بالاكتئاب. وأنا أغلب، إذَن، أنّ **أزمته كانت نفسية**... لقد تغلّب الصابر، «بطل المسرحية» هذا، على الشر والشكوكِ والانزلاق للجنوح المُراهِقي؛ وكأنّه «صفّى»، إنْ لم نقُل إنّه غطّى واستوعب خُواف الأب، والحرمان العاطفي، والتكيّف أو الصحة النفسية العائلية (الوالِدية)... وسيبرز في السلوك انجراح آخر. لقد جرت المسرحية كلُّها، بصورتَيْها الأولى ثم الأخرى، داخل نفسه: فالاشارة، والشيخ أو الحكيم المتبسّم، والرسالة، وفكّ رمزها، والسير بموجبها... هذه كلها تعبيرات عن حالة نفسية أو تعبيرٌ غير منطوق؛ إننا، إذن، تجاه تجربة هي نمط أرخي، أو قانونٌ يفسِّر

---

(1) التحقّق تسميةٌ أخرى لـــ: الاهتداء، التفريد (Individuation)، الكَمْلنة الذاتية، اجتياف (مجاوَنة) المطلق أو الكمالات، بلوغ الحق (الله)... وتمسْرح الإشارةِ روايةٌ مسرحية لها.

(2) المجذوب إشارة صوفية، ومن نظير ذلك: الشيخ، العجوز، الحكيم، المتسوّل...، وثمة أيضاً: المنام، الهاتف، الخاطر (را: زيعور، قطاع البطولة والنرجسية...).

(3) عبده، الأعمال...، ج 2، ص 331.

ويكوّن التغيير نحو المعنى الجديد للانسان والحياة، وحتى للحضارة والتاريخ عند البشر (را: أدناه، أوالية التكوّن العكسي، أوالية التراجع، المعرفة الحدسانية أي حدسيةُ النزعةِ والطبيعة، الانشطار).

لماذا أنا، هنا وفي حالة عبده، استبعد أن تكون أزمته معرفية؟ ومع التنبّه إلى أنّ النمطَيْن قد يوجدان، بكثرة، معاً وبتداخلٍ غير متمايز، فإنّي أُصِرّ على التشخيص العيادي في تفسيري للتحول الأساسي المعلَن عند عبده.

بيد أنّ **أزمةً معرفية أو حاسمةً** ستحصل للطالب الذكي و «المعقَّد»(!)، فيما بعد؛ حين سيكون عليه أن يختار، في الأزهر، بين حزب الشيخ عليش والحزب الصوفي (حزب الشيخ حسن رضوان). وسنعود لهذه الأزمة الفكرية، أدناه، كيما نقول إنّ اختياره لم يكن نتيجةً للشك الذي يدفع بصاحبه إلى البحث عن الحقيقة (قا: جمال الدين الأفغاني في تجربته مع الشك ثم الاهتداء). فقبل أن يُشهر عبده اختياره الحر، وإرادته المسؤولة الواعية، كان قد اهتدى واختار دون تفكير أو تَقَصّدٍ أو وعيٍ أو إرادة. قليلاً ما تُصدَّق «رواياتُ» المفكّرين المهتدين إلى «اليقين»(!)، وأسكوباتُ أصحاب السيرة الذاتية وأهلِ التأرخة الذاتانيين.

القسم الثاني
أواليات العقلِ الإحجامي

1 ـ أوالية التراجع اللاواعيةُ وعُصابُ الخوفِ اللاواعي من النجاح والإقدام قسريةُ التحوّلِ التقهقريِّ أمام الحاجز عند عبده.

ارتداد عبده، مأخوذاً كشاهدٍ على المشروع الاجتهادي، عن أفكارٍ تقدّميةٍ اقتحامية، عملياتٌ قد تأتي بفعل تفكير بطيء مديدٍ يجري بغير وعي وبدون تعمُّد؛ أي تكون عملية اختمارٍ مديدٍ، غير إرادي، وبغير وعي. إنّ الارتداد عمليةُ **إعادةِ ضبطٍ للذات** داخل حقلها المعادي أو غير الايجابي، وبتفاعلٍ معه؛ أو هي إعادة تسميةٍ للأنا وفضائها وأبعادها. فالمتراجِع عن موقفٍ ما يَصْدر عن موقفِ تدقيقٍ كي يُعيد صياغة الشخصية وتكيّفاتها ضمن الشروط الموضوعية، وبانفتاحٍ على المتغيّرات من جهة، وعلى الطموحات من جهةٍ أخرى.

كما قد تكون أوالية ارتداد العقل إلى اللاعقل أو النفسانياتِ تعبيراً عن الحنين إلى الرَّحم المفقود، أو عن النكوص إلى الفردوسي والعَدَني ومرحلة «ما قبل عقدة أوديب». وقد تكون رغبةً لاواعيةً بهدم الذات؛ أو انتقاماً منها لأنها أفرطت في القفز، ورغبةً بتأثيمها وإمراضِها لأنّها خرجت عن سلطة الأنا الأعلى، عن مُحاكِمٍ قاسٍ للأنا الواعية أو راغبٍ بالاكتمال والتوكيد الذاتي.

أخيراً، قد يُحتّم التراجعَ بروزُ **النزعة الكهلانية** التي تَتوضّح بسطوعٍ مع التقدم في العُمر الثاني، وبتأثير المخاوف والحذر وأواليات التصويب للسلوك والنجاح الاجتماعي (قا: تراجعُ رشيد رضا عن «تقدمية» عبده؛ تراجعُ عبده عن ثورة جمال الدين؛ الهربُ من الحرية والمسؤولية والإقدام عند المُسِنّين).

2 ـ أوالية نكران الواقع داخل العقل النهضوي

العمى الهستيري أو النفسي حلٌّ لأزمةٍ نفسية اجتماعية وانجراحاتٍ

في قيعان العلائقية المعتمة بين محمد عبده والحكْم البريطاني نوعٌ من التعاون اللاامتمايز والمتحرِّكِ ـ داخل العقل الاجتهادي ـ **بأوالية تغطية الحقل، وحجب الجارح، والذكريات الصدمية**، والمخاوف من القاهر على النحناوية والمصير؛ بل وأيضاً على الأملِ بالاحتماء والاطمئنان، واشباع الحاجات الحضارية والدوافع الأساسية التي منها: الحاجَةُ للشعور بالقدرة على الاستقلال، وعلى الدفاع الذاتي، وصيانةِ النفس، وإرادةِ الإسهام والإبداع في حل متناذرةِ العُسْر مع اليُسْر، والمنغلِبِ مع الغالب، والقاهر مع المقهور، والجارح مع المنجرح.

وذلك النمط من الحلول والأواليات الدفاعية لا يزال حارثاً وناظماً لمواقف حضارية غير متوازنة. وهو، في جميع الأحوال، قانون بَيْحضاري، واتّجاهٌ عامّ معروف في الحضارات وعبر التاريخ؛ إنّه نمط أرخى، ومذهب، وانشطار عمودي شاقولي إلى قاهر وضحية يفتش كلٌّ من الطرفَيْن عن تطهير نفسه وتسويغ أواليته، وغَسْل نمط تعامليته مع القطب المناقض في متصارعة الغالب والمنغلِب المتكافئةِ الحدَّيْن أو الفوقتحتية البُنى.

العمى النفسي، هنا، يأتي حلاّ لتوتّر الصابر المعذَّب بين القيمتَيْن المتناقضتَيْن للشعور الواحد حيال المحتل (القاهر، الحاجز، المحبِط...). وهو حلّ يكون بأن لا نرى الذئب يهاجِم الطفل، والسياسيَّ العُصابيَّ يبيع المدَنيات ويخضع للأمبراطوري. وهنا تتقارب «حلول»م. عبده مع: التجمّد أمام الخوف، التظاهر بالموت دفاعاً عن الأنا، الفرار من القاتل، أو فقدان الوعي عند البعض حين يرى الدم. وذاك حلٌّ، كما سنرى وبحسب علم النفس المَرَضي، ناقص وريثماوي، حيلي وهروبي، غير جذري وغير شامل، سحري وغير مجابِه، انسحابي وغير إقدامي (را: تبريرات المهزوم والخائف؛ أواليات الإحجام الدفاعية).

3 ـ أوالية الهروب. التغطيةُ والإبدال أو الحلول الماكرة وناقصةُ القدرةِ على التكييف الايجابي التربويات كملاذٍ وهمي ولفظي أو كأداة سيطرةٍ دفاعية على الانجراح والعجز وعقدة الخصاء

يُدرَك خطابُ عبده النفسي ـ التربوي كمتفاعلٍ مع الحقل الآنذاكي؛ ومتغاذٍ متناضحٍ مع الشروط التاريخية والحضارية للأنا المتعلِّمة، للعقل الباحث في التنشئة

للانسان وِفْق الما كان واجباً أو سديداً وفالحاً. بَيد أنَّ هذا التفسير للمعنى المتعالَم («الرسمي» والبادي، الصريح والمكشوف) لا يكفي؛ حتى وإنْ كنّا نعتني به ونتدبّره. فالمعنى المتضمَّن أو المحمول هو المعنى الدفين أو القابع، اللامتمايز والمعتم، المسكوتِ عنه؛ وهو، بحسب ما كان يقوله صوفِيّونا القدامى، المالايَنْقال، وما لا يَظهر أو «يُقَال» ويُكشَف... لقد كانت التربويات، عِلم التربية (قا: السياساسيات أي عِلم السياسة؛ النَّبويات أي عِلم النبوة...)، احتماءً من القلق النفسي الذي تحدثه أواليةُ إسقاطِ المسؤولية أو إنكارِ الاقرار بالتجريح الذي يُحْدِثه الاحتلال، والقاهر الحضاريُّ، وتغييبُ إرادة الأمة، وإهانةُ **الانتماءاتِ النَّحناوية** يومياً وباستمرارٍ وعنفٍ رمزي خارجيّ ومدخلَن أي مُجتافٌ ومُمتَصّ مُتَمثّل.

إنّ عبده، في عقله النفسي ـ التربوي، ينقل مُسبِّب الانجراح الحضاري الممثَّل بالقواهر والعواهر المستبدة البريطانية إلى مكانٍ آخر، إلى ساحةٍ مختلفةٍ وعدوٍ داخلي يقرّ الجميع بوجوده ويُضْفون [= يُسقِطون] عليه آثامهم ومشاعر المرارة وفشل استراتيجيات الاجتهاد التنويراني (را: التكييفانية في عصر وعقلِ النهضة). في عبارة أخرى، إنّ الحلّ التربوي النهضوي دفاعي، مَرَضي، تعويضي...؛ إنه تمرّدٌ وهمي (رمزي، خرافي، أسطوري، تخيّلي) على العجز، وعلى المهدِّد والخطَر والخشيةِ من عودة الخوفِ الأول، الخوفِ من سلطة القامع المستبدّ والقادر على الإخصاء، وعلى الطرد والإبعاد... والمايُضاف هو أنّ الفكر التربوي ـ النفسي، عند عبده، فكرٌ رخو، وقولٌ نخبوي، هش وأبوي وعمومي، وغير شوراني. وهو سلاحٌ يُستخدم في غير مكانه، وبطيء المردود، ومُلقى على الزمان أو على الوهم بأنّ الجلاد، المُخصيّ، يكون رؤوفاً بالضحية ويتعاطف معها (را: علم الجلاد والضحية؛ الخوف من الأبَ الخوف من المستعمِر، عقدة الخصاء؛ أوالية الشَّطْرَنة النفسية الاجتماعية للأنا أو للنحن إلى ملائكي ومرجوم...). وفي بورات وعتمات الخطاب التربوي عند عبده[1]، وهو خطاب نفسي وتجربة وأحوال قد يستحق أنْ

(1) صدر كمقالاتٍ متتالية، منذ الـ 1876، في جريدة الأهرام، السنة الأولى، العدد 8؛ وكان عبده طالباً في الأزهر. وذاك فكر يشبه "الآرائية" أكثر مما هو تحليل وتخطيط ومقارنة؛ نقدٌ وتنشئة هي وطنية ومسكونية، علمية وإيمانية، أخلاقية، دهرية ودنية، روحانية وجسدية، متوازنة وشمولانية، متكاملة ومستدامة، أرومية وكونية، ذاتانية وموضوعانية.

يؤخذ بمثابة نسقٍ أو نظريةٍ أو بنية، نبرةٌ استعلائية وأبوية. فكأنّ التربية مكافأة، أو صدقة، أو أداةُ تدجين، وترضيةٌ أو هدية تُمنح للشعب المطيع ومقابلاً للمهادنة وتعلّم الاستسلام والقناعة بالمقدور (قا: التعلّم بالمكافأة، عند الحيوان المصوَّم والانسان المجوَّع).

تأتي التربويات والنفسانياتُ ـ في العقل الاجتهادي بعامةٍ أو عند عبده بخاصة ـ حلاً لتوتر أو انجراحٍ نجم عن فقدان السيطرة على الذات والوطن أو الفكر والمجتمع؛ وعن عدم إرواء الرغبة والإرادة باتجاه العافية السياسية والحضارية؛ وعن انقسام الأنا بين متكافئيَنْ هما النفور من السلطة ولا بدّية إطاعتها[1]. التربويات، هذه، منتوجُ أواليةٍ ناقصة، وسيئة. ولا غرو، فتلك أوالية لا تحقّق الاحتماء، والرضى عن النّحْن والمستقبل، إلاّ بوسائل دفاعية عطوبةٍ أي رَيْثماويةٍ وغير مباشرة، بطيئة التكيف تحقيقِ الصالح والأصلح للنجاح والبقاء وتوكيدِ الانسان في الطبيعة والمجتمع.

4 ـ حل المشكلات النهضوية بالسيطرة الدفاعية على الذات وليس على العوائق أو الطبيعة تكرّرُ الإرتدادِ نحو صياغةٍ للأنا ليست اقتحاميةً بل تكيّفاتٍ ماكرةً مع الطبيعة والثقافة

هل كشفْنا الأواليةَ المحورية، أو أوالية عبده الدفاعية أمام السلطة والقهر؟ أين العقدة التي قادنا إلى جذورها اللاواعية، أو إلى التجارب الصدمية إبان المراحل الأولى والثانية والثالثة من الطفولة، تشخيصُنا، أعلاه، للشخصية أو للسلوكات الأعمق، ثم لطرائق معرفة العالم وأساليب توفير التكيّف الإسهامي وصيانةِ الصحة النفسية التوازنية المتّزنة[2]؟

وإذْ نحن، في هذه القراءة العيادية، نُشرِكُ القارىء (المُساهِم، المرسَل إليه، المستقبِل أو المتلقّي)؛ فإنّنا نتساءل معاً: أَلم ينكشف، أعلاه، أنّ محمد عبده، في عمره الأوّل أو العمر التحصيلي، كان يَهرب، ويختفي، ويُنكِر، ويخفي الحقيقة عن أبيه؟ لنضع جانباً،

---

(1) را: الصراع بين المتكافئات أو بين القطبين المتناقضَيْن للعاطفة، أو القيمة الواحدة، وللموقف الواحد داخل الشخصية عينها او الجماعة... (الحبّ والكراهية، الجذب والجبذ، القرب والبعد...).

(2) مَرّ أنّ سنواته الأولى قد تُعدّ ضمن تلك الأسرة عاملاً مؤثراً في محاكمته للعلائقية الذكورية الأنثوية، ولا سيما للأوضاع الآنذاكية التي كانت ترعى الشخصية الأنوثية ووسَطَها القانوني الفقهي ووظائفها البيولوجية.

وريشاوياً، عقدة خوفه من «المستعمِر» أو عقدة كره الأب وحبّه بتكافؤ؛ ثم لِنُعِد الاصرار على أن أوالية أوالياته تتمثّل بالتغطّي، وعدمِ مجابهة المثيرات والقمع. فقد شخَّصنا أنه كان يصل إلى هدفه بوسائل غير دقيقة، بالمخاتلة والمخادعة؛ وكان يتجاوز الحاجز بازدواجية الخطاب أو فصلِ القول عن العمل، والحقيقةِ عن الرغبة... وفي كل مرّةٍ تعترضه السلطة الأبوية كان يزدوج، ويقوم بالالتفاف كي يحقّق مرامه، ويُرضي أنانيته، ويُسقط الأوامر. وإذا اعترضته عقبة، أو أمام صعوباتِ التعلّم، لم يكن يبذل الجهد للتكيّف، ويشحذ طاقة الاستيعاب وقدراته؛ بل كان يُضفي المسؤولية، كما رأينا، على المسؤولين أو على المدرِّسين وطرائق التدريس، على الظروف والمؤسّسات والآخرين، على الخارج والمجتمعيِّ والتخلّف والسياسيين... (را: أوالية الإسقاط ـ الإضفاء ودورها الدفاعي والتحريريّ من التوتر والمسؤولية والتأثيم الذاتي...). كان عبده، إذَنْ، وإذْ نجح في «حلّ» مشكلاته مع السلطة الأبوية يُعمِّم أوالية ذلك النجاح على كل ميدان. كانت واحدةً أحاديةً جميع أساليبه في التكيّف مع ذاته؛ ومع الآخرين وفي المجتمع.

لكأنّ ما كان مثمراً صالحاً لحل مشكلة قابلٌ، بحسب الأساليب غير المباشرة كما اللاواعية أو اللاامتمايزة، لأن يَصْلح كمنهج أو أداةٍ للحل في المشاكل اللاحقة (را: أساليب التكيّف). والحيوان نفسُه يتعلّم لأنه يكرّر الطريق التي قادته إلى الحصول على مكافأة، إلى النجاح في التكيّف والبقاء (را: زيعور وسليم، علم نفس التعلّم).

ومرةً أخرى، إنّ انتقال التحليلِ إلى متابعة التنقيب الطِّباقي، أي في رزيحات الشخصية وبالتالي في طبقات الخطاب، يُسْلِس بنا إلى أن نقول: إنّ الرذائل، كما الفضائل أو القيم الأخلاقية، واحدةٌ بالرغم من أنّها تتمظهر متعدّدة. وليس هناك رذيلة كبرى ورذيلة صغرى، وليس ما هو رذيلة في العلائقية العامة يكون فضيلةً في التعامل بين الأب وابنه؛ فالكذبُ على الأب آلة يَنْتسِج عليه كذبٌ على الأمّ، وعلى الآخرين، وعلى الذات (را: الدوافع اللاواعية في الكذب، الاهمال أو النسيان الدافعي كما اللاواعي...). يبقى، أيضاً، وإذْ لا يزال تحليلنا مشتركاً يقوم به محلِّل ومحلَّل أو مَعْنيٌّ ما، أنّنا بعيدون جداً، هنا والآن، عن كلّ محاكمةٍ أخلاقيةٍ، أو أيديولوجية، أو أهوائيةٍ غرضية.

القسم الثالث

أواليات اقتحامية

1 ـ الموقف الاستباقي ثم السبّاق والإقدامي حيال قطاع الفلسفة النسوانية النهضوية أوالية تعويض أو تكوين عكسي. الاحتماء بالموقف الايجابي المفرط تجاه المرأة حيلة دفاعية أمْ نكوصٌ وتأثّر بتجربة طفلية. دور الأمّ واللاوعي والهوامي

ثورة الأنثوي والحدسي والوجداني في شخصية عبده

من السَّوي، أو السديدِ معاً والنافع، التنقيب في اللاوعي الفردي وتجارب الشخصية إبّان مراحل الطفولة والمراهقة، عن العوامل الكامنة المتمايزة التي قد تفسِّر التصورات الايجابية، عند عبده، عن المرأة والعلائقية الذكورية الأنوثية. لم تورِد سيرته الذاتيةُ إلماحاتٍ إلى حبٍّ أو تجربةٍ عاطفية، إلى أنثى ساطعةٍ أو جذبته... فحتى أمه تأخّرت كثيراً السيرةُ الذاتيةُ حتى أشارت إليها؛ وكانت هذه قد أتت إليه من مسكنها إلى القرية التي كان يجب أن يكون تلميذاً يدرس فيها، في حين أنّه كان متوارياً حينذاك. وتلك حالة هي، بحسب مهنتي، معبِّرة جداً.

ربما يجوز الكلام عن «جفافٍ عاطفي»، عن لا حضورٍ للمحبوبة والجِنس المحرَّم في سيرته. لكنّنا إنْ انزلقنا إلى ذلك التسرّع نكون قد تجاهلنا وجهلنا أنّ عبده قد كتب سيرته بقلم كهلٍ، وعُمْرِ إمام، ووظيفةِ مجتهدٍ أعطى وقته للعمل الفكري والنشاط الاجتماعي والكفاح... كما هو كتبَ فقط ما كان يجب عليه أنْ يتذكّر، وأنْ يُخفي ويسْكت عمّا لا ينفع الناس (را: قطاع أو علم «**طبقات الرجال**» في التراث العربي)، وعمّا لم يعهدوه من رجالاتهم. وفي تخيّلاتي عن الموضوع، هذا، أنّ عبده عاش حياة اجتماعيةً ضاجّة، صاخبة، رفيعة المستوى، التقى فيها بنساء وأجنبياتٍ لاحظ أنّهن صالحاتٍ للرئاسة،

والعملِ المعقَّد، ومتمتّعاتٍ بقدراتٍ في النشاطات العامة والمالية مساويةٍ أو متفوقةٍ أمام قدرات الرجل والخطابِ الذكوري. فقد عرف، للشاهد، امرأةً إنكليزيةً شهيرةً في عصره ومِصْره؛ ورأى المرأة الناجحة في زياراته لأوروبا؛ وفكّر بانفتاح ومرونةٍ مُعْمِلاً عقله، وحبّه لروح التطوير، وللمعاصرة وخصائص الحضارة المستقبلّية... لعلّ هذا التفسير لا يكفي؛ وإذْ يهمنا أكثر ـ وكما مَرّ ـ النظر في العوامل المنسية المطمورة فإنّنا نتساءل: هل كان لوجود ثلاث بناتٍ في أسرته تأثيرٌ ما على إرفاعه للأنثوي وللمرأة؟ أعَدَمُ وجودِ ولدٍ ذكرٍ ولّد حاجةً قسريةً لرفع البنت إلى مستوى الصبيّ؟ لكأنّ إعطاء البنت قيمةً رفيعةً هو أوالية إبدالٍ وتغطية، أو هو حيلة وتعويض. فبتلك «العملية الدفاعية» يحمي الأبُ نفسه، ويبلسِم جرحه النرجسيّ الذي كان مقلِقاً ومحبِطاً في بعض الأوساط القديمة[1].

وبَعد، أيضاً، إنّ ثورة البُعد الأنثوي في لاوعي م. عبده قد تُلتقَط بقراءةٍ تحليلْنفسيةٍ لوداعته. فهو، كما سنرى، **رقيق الجانب، فنّان**؛ ورروتْ سيرته أنّه كان يتذوّق الفنون التشكيلية (را: أدناه، الفقرة التالية). وتؤكد قراءتي لصوره الضوئية، ولهندامه أو ثيابه، أنه عاشق للأناقة والجمال، للمظهر الخارجي والرهافة، أي لِما قد يتكافأ فيه الرجل مع المرأة.

2 ـ أواليات التنوير أو التطوير والتكيّف الايجابي مع المعاصرة في العقل النهضوي

التطويرات الاجتهاديةُ المنهج عند عبده للفنون ولقطاع التصوير والتَّمْثَلة والنحت

تُسمّى مدرسةُ الأَفغاني/ عبده بمدرسة **الاجتهاد الحضاري الموسَّع** (را: الاجتهادانية) لأنها أعملت العقل والمنطق الاجتهادي في إعادة بَنْيَنة الحضارة والانسان واللقمة، وفي إعادة ضبط الطبيعة والبيئةِ والتكيّف المرن والتطورِ الخلاق مع الحضارات القوية، ثم حيث الدارُ العالمية للعلم والصناعة والسيطرة على الطبيعة والبقائية والثقافة.

---

(1) قا: التصورات الإيجابية عن المرأة عند ابن رشد... وقد يُعدّ عبده مؤسِّس "الفلسفة النسوية" في الفكر العربي الاجتهادي، في الاجتهاد الحضاري الموسَّع. را: تغلّب العقل العملي التكيفاني، أو التمحور حول الناجح والنافع، والتكيّفِ الصالح أو الأصلح عند عبده.

وسُمِّيت، أيضاً، **بالتنويرانية العربية الأولى**؛ لأنّها شغّلت أفهوماتِ التنويرِ بالعقل؛ وسطّعت الفكر والنظر بأنوارٍ اسمها الحرية، ونقدِ الماضي، والتطورِ المعرفي والأخلاقي؛ وتمحورت حول الثقة بالانسان، وبقدرته على التشريع لذاته المتفاعِلة مع الحقل والطبيعة والمعرفة الكونيةِ البُعدِ، بل وأيضاً مع النظر المنزَّهِ اللااستنفاعي المتمثِّل بالفلسفة المحضةِ أو المَحْضانية.

ومن حيث أنّها مدرسةٌ هضمتْ ثم صقلتْ **خصائص المعاصرة، وروح الحداثة، وديناميات الحضارة الصناعية، ونُسغ ومنهج العلم**، فإنّها حملت اسم **التجربة العربية الأولى في الحداثة وصُنع الحداثة** الشاملةِ والأصيلةِ والمتواظبة[1].

وكما أنّها مدرَسةٌ نظّرت في المَحْضيّ أو العقل النظري «المحض»، والحقيقةِ مطلوبةً في ذاتها ولذاتها، وفي الميتافيزيقا، فهي كذلك قد **نظّرت في الفنّ والعقل الجمالي**، وفي القيميات والخير والسعادة. هنا يُسجَّل للامام اجتهادٌ حضاري تنويراني، أو متفاعل مع المعاصرة ومفاهيم الحداثة والأنوار، ومهمومٌ بإعادة فهم وَمعْنَيةِ التربية الفنية[2]. فقد رفض أن يكون للتمثال، وللصورة الوَجْهية، تأثير سلبي على المتديِّن؛ وأعاد التفسير الاجتهاديَّ الموسَّع للاعتقاد الراكد بتحريم الدين للأنحوتة والأغنية، وللتَّمثلة [= إقامة التماثيل] والتصوير الوَجْهيّ للانسان والحيوان[3]. لا تثريب! إنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة تَعُدّ عبده/ الأفغاني منصة انطلاق للتطور والتطوير، وللبقائية والانتقائية الطبيعية كما المجتمعية؛ وخطاباً مؤسِّساً

---

(1) من التسميات الشائعة: الإصلاح. وسبق أنْ قلنا إنّ الإصلاح، بمعناه العربي الراهن، يعتني بتطويراتٍ تكون شاملةً ومتوازنة، متعددة المناحي ومستدامة. فالاصلاح التطوّريّ تحسينٌ وتعديل: يكون حارثاً في البيئات الاجتماعية والطبيعية، وليس فقط في الديني (را: المعنى العربي للدين). وإذَن، فالفكري والحضاري ومعنى الانسان داخل الطبيعة والمجتمع غرضٌ من أغراض الإصلاح بمعناه التطوّري أي الثقافي كما الطبيعي.

(2) قا: زيعور، الخطاب التربوي والنفسي والفلسفي عند محمد عبده ومدرسة الاجتهاد الحضاري، صص 110 ـ 112؛ أيضاً: خطاب عبده في الفعل والمنفعة والتكيّف مع التطور في الدار العالمية.

(3) را: عبده، «الصور والتماثيل ـ فوائدها وحكمها»، في: الأعمال...، ج 2، صص 245 ـ 262.

للقول الفلسفي الراهن في الجماليات وفلسفة الفنّ (را: المدرسة العربية الراهنة في الجماليات)؛ وكذلك في المعرفيات أو العلوم والعقل... فلا إغفال، إذَن، للقول الفلسفي في المعايير والسلوك والأخلاق، وفي الإصلاح الثاقب الموسَّع للطبيعة والبيئة، للمجتمع و«المدنيات» والعلائقية، للإنسان أو الوعي والعقل.

خاتمة

السيرة الذاتية أداةُ تطهير وتزكية

1 ـ الكتابة تعزية وتعويضٌ وإعادةُ ضبط. الاعتراف تجاوزٌ وتَخَطٍّ عند عبده
عبده وابن خلدون أو التقيّة والصراحة

الاعتراف، بحسب ما لاحظ الأسلاف، هدمٌ للاقتراف. والذين يكتبون سيرةً ذاتية يكتبون ذاتهم، ويتعرّفون إليها؛ أو يعيدون ويصقلون معرفتهم بها. ومحمد عبده يعيد اكتشاف قيعان الأنا، وسِمات الشخصية أو نمط تفكيره، بروايته لأخباره، وتأرخته لما جرى في ماضيه (ماضي الشخصية هو الشخصية عينُها)، ولمتكافئات سلوكه، أو ثنائيات عاطفته وخطابه ومواقفه. فعلى الصفحة عينها، الصفحة 231، يروي كالمؤرِّخ: «لم تمضِ عليّ بضعة أيام إلاّ وقد رأيتني أطير بنفسي في عالم آخر غير الذي كنتُ أعهد. واتّسع لي ما كان ضيّقاً، وصغُر عندي من الدنيا ما كان كبيراً، وعظُم عندي من أمر العرفان والنزوع بالنفس إلى جانب القُدُس ما كان صغيراً». ويتابع كلامه هذا عن اهتدائه، وانوِجاده الذاتي، راوياً أنّه في اليوم الخامس عشر على ذلك التحوّل (إلى العرفان) الحاصل له في قرية الكُنيِّسة غادر إلى طنطا مبكّراً قبل مجيء والدته إليها؛ ليس حباً بالوالدة ولقائها بل «خوف عتابِ الوالد واشتداده في اللوم...» (را: عقدة الأب القامع عند الطفل، القتل الرمزي للأب). لا يشعر عبده، هنا، بتناقض بين **ذهابه السريع الخائف** الهادف لتغطية نفسه أمام أبيه وإظهار المحبة والطاعة له [وبين] روايته لتجربته في التحقق واكتشاف العرفان والنور.

ثمة هنا ما يُذكّر بسلوكات ابن خلدون: يتعامل مع كلِّ مَنَ في السلطة، الخائن والقاتل بل وحتى العطوب المهدَّد؛ أو يتآمر ويخادع من جهة؛ ويقوم بالقضاء وإمامة الصلاة،

وبالوعظ والتفقيه بالدين، من جهةٍ أخرى. وهذا كله بغير أدنى وعي بالذنب أو ميلٍ إلى تأثيمِ الذات؛ وبالندم والتوبة (را: نظرية ابن خلدون في «الأطوارِيّة»؛ وفي التماثل بين الفردِ والنوعِ أو المجتمع، بين الجسد والدولة، الطبيعةِ والثقافة، البيولوجي وغير العضوي؛ أيضاً: «الأعمارية»؛ الأفُق وترفّعُ عالم القِرَدة إلى عالم الإنسان).

في مطلق الأحوال، يبقى أنّ ابن خلدون ترك سِيرةً ذاتية هي تأرخة لتأزّماته، ولأطوارية الدولة والعُمر والعصبية؛ ولقد مَرّ أنّ تجربته في التأرخة هي هي تجربته في رواية سيرته الذاتية. ومحاكمة المؤرِّخ ابن خلدون، في القطاعَيْن، تبعاً للأصول التي صاغها للمؤرخين كي ينجحوا، نافعة ومعبِّرة. والأهمّ، أخيراً، أنّ ابن خلدون شخصية أقام سيرته الذاتية على الصراحة أو المُعلَن؛ وكانت شخصية أو سيرةً مغامرة... ولم يكمل محمد عبده سيرته الذاتية، ولا هو أراد أن يوضح كيف ولماذا نجح؛ لكنّه يبقى، بحسب القراءة ـ المعايَنة أي الطبيبية، مفكراً يتغذّى من حياته العملية؛ ومتحرِّكاً بقانون هو أنّ الفعل منطلق ووقود، وأنّ المصلحة غاية، والعقلي هو كالواقعي مُراد ومنشود أكثر مما هو محيَّنٌ مزمَّن، وأنّ من كان في شبابه أو طفولته قلِقاً لن يكون في شيخوخته كثير الابتعاد عن ذلك.

مرجعية الفصل

ـ زيعور (علي)، الخطاب التربوي النفسي والفلسفي...، صص 53 ـ 58.

ـ القول الفلسفي وحالات نفسية، ص 380؛ صص 430 ـ 432.

ـ محمد عبده في عين عبد الرحمن بدوي، في: التحليل النفسي وعلوم النفس والفلسفات النفسانية (بيروت، دار النهضة العربية، 2009)، صص 454 ـ 455.

ـ القراءة التطورانية لمصطلحات النهضة في التحسين والتعديل (العشوائي والقَفْزي) وإعادةِ الإدراك والتكيّفِ كما الصياغة.

ـ الجناح العثماني والبُعد العربي العثماني داخل الذات العربية ـ القراءة الطّبيبية لتضخيم

دور بضعة كتّاب، ولدور الجامعة الأميركية والأقليات و «مدافع نابوليون» (!)، في أواخر القرن التاسع عشر؛ ولتسفيل العلائقية بين الدعوات للاصلاح العربي والاصلاح العثماني، في:

ـ الدراسة بالعيّنة للعقل العملي في العصور العربية العثمانية...، 1993؛ الأفغاني وعبده في إشكاليات التربية والقيم واللاوعي السياسي.

ـ «فلسفة ابن رشد بحسب محمد عبده»، في: محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، مج 3 (الاصلاح الفكري والتربوي والالهيات)، صص 496 والمابَعد.

ـ دورُ "المنقِذ" أو الغزالي والدور المنسي لابن رشد في تحوّلات محمد عبده ولاوعيه.

الفصل الثاني

الدراسة بالحزعة لتيّاريْ فلسفة العقل وفلسفة التجربة وفضائهما المشترك الفلسفة الراهناوية تطورانيةُ في الطرح والتفاعلية والتكيّف التعديلي والتحسينيّ

1 ـ محتوى العقل أو غرضه، ميدانه أو تياراته، هو عينُه ما يقال عن الفلسفة. فالعقل هو الفلسفة، والفلسفة هي العقل.

2 ـ منهجُ العقلِ أو الفلسفةِ هو أوالياته وأجهزته، أدواتُه ومنطقه، نسقه الانتاجي والنقداني كما المعرفي والقيمي.

3 ـ طبيعة العقل أهي ثنائيةٌ من النفس والجسد ـ بتسمياتٍ أو تنويعاتٍ كثيرة لهما ـ أَمْ هي واحدانيةٌ تُعيد الواحد منهما إلى الآخر؛ أمْ ظرفانية؛ أم مذهبٌ هو موازاة بينهما؟

4 ـ حركية العقل تُبسَّط وتُقزَّم في نقيضَيْن: الإلغاءُ والاثبات، تراجعٌ واهتداء، طردٌ وجَذب، إقدامٌ وإحجام؛ وهي تكون باشتغالهما معاً بتفاعليةٍ وضمن متناذرةٍ (متكافئة).

5 ـ تُعصَر النظرياتُ فتتكثّف في قطبَيْن هما الطبيعة والثقافة. ثم تُنثَر وتُوزَّع فتتمظهر في سؤالَيْن: أتكون الفلسفة واحدانية المذهب فتَرَدّ القطبَ إلى نقيضه وتوحّدهما معاً؛ أم تأخذ القطبَيْن معاً في ثنائية؟ هنا نهرع لنجدة العقل التطوّريِّ ـ كما المنظِّرِ المتأمِّل المفكرَن ـ منهجيةُ المتكافئات؛ وسيراً إلى المشتَرَكية.



_ I _

إضرام تطوّريُّ الروحِ لمفاهيم إنسانويةٍ
في المجتمع والفلسفة وفي الشخصية والطبيعة

1 ـ إنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر تتدبّر قراءةً وتفسيراً، أو إعادةَ نظرٍ نقدانيٍّ أو إعادة تسميةٍ وأشكلةٍ، النظرياتِ الفلسفيةَ العربيةَ الراهنة، عَبْر تيارَيْن كبيريْن: المذاهب التجريبية؛ والمذاهب في العقلِ أو تيار العقليين... وإلى ذلك، فإنّ ذلك التدبّر أو الإدراك الفلسفي يكون (= يوجَد) إذْ يؤخذ على خلفيةِ الأحداثِ التاريخية... لكنّ الاتجاه التاريخي التطوري هو بالتالي إدراكُ تلك الثنائيةِ (العقل والتجربة) على نحو تداخليةٍ أو انضمامية؛ أي ضمن متكافئةٍ هي كلٌّ عام، بنية أو شكلٌ واحدٌ، نَسَق أو نظام، أجمعيةٌ تكاملية أو أجموعة حيّة متزاملة.

2 ـ وتلك المدرسة [م.ع.ر.ف]، في حَقْبَنةٍ ما للشخصية الفلسفية العربية من حيث القطاعاتُ والرزائح أي المواقعيةُ والطِّباقية، تأتي بعد مرحلة الأبطال (ع.ر. بدوي وعثمان أمين و ز.ن. محمود..) التي انتهتْ في الستينيات ـ السبعينيات المتّصفة بآلامِ وإحباطاتِ عصاب المنكوبية الجماعي (را: الانهزام النفسي الحضاري، في الـ 1967، عَبْر انجراح العقل الاستراتيجي العربي).

3 ـ إنْ لا نقدِّم، الآن وهنا، قراءةً تاريخية وامضة للتطورات السياسية والاجتماعية وما يرافقها، فلا يعني ذلك أنّنا لا نقع، بفعل ذلك، في مَثْلبةٍ. فالمنتصف الثاني للقرن العشرين كان زاخراً بالتقلبات؛ وبجارحاتِ الأمة والمجتمع والعقل، السياسةِ والاقتصاديِ والمدنيات، عند العربي المغروس في دارٍ عالمية كانت مَعْنيةً باستغلاله وجرْحه؛ وليس

بتقدّمه، أو استقلاله أو حتى باقتباله والاقرارِ له بحق الحضور، وبحق التوكيدية والأنسنة للذات. وعلى سبيل الشاهد، يُلْتقط العقل القومي العربي جيداً بإعادته إلى الأوضاع التاريخية في المجتمعات والطموحات المهدَّدة «المَخْصية»، وفي العلائقية الدولية الضاغطةِ والمشكلات الحضارية والسياسية المحلّية عند العربي المشرئبِّ معاً والناجح ـ هنا وهناك ـ بصعوبةٍ أو في مواقع محدّدةٍ؛ وليس على نحوِ متوازنٍ شمّالٍ، كافٍ أو مُقْنع.

4 ـ ويُدرَك داخل تاريخ العقلِ العربي، الاشتراكي، كشاهدٍ آخر، العاملُ السياسيُّ الاقتصادي المحلّي «المنغلِب»، علاقتُه الخضوعيةُ التبعيةُ داخل واقع الدار الاستعمارية واستراتيجياتها. فالفكر السياسي العربي، من حيث هو خطاب ناقدٌ ورَفضيّ النزعةِ في الدولة والسلطة والسيادة، في الرئيس والشرعية وحقوقِ المواطن والوطن، عاملٌ يساعد على تفسيرِ للنظريات السياسية التي ظهرت منذ الستينيات أو السبعينيات... ولعل هذا المنهج الموضِح والمفيد يفيدنا، في الواقع، كيما نستطيع تفحّص وتمحيص نظرياتٍ فلسفية أخرى، من نحو: **فلسفات التربية والتنمية، التنويرانية، الحداثانية، فلسفات العلم** (وثوراته في تفسير السببية والمادة والقانون، وبنية العلم نفسه وأجهزته ومنطقه...)، **التجريبانية، التجرّبانية** (الأمبيريقية)، **فلسفات اللغة والتحليل والفعل**... ويُذكر بَعدُ أيضاً، داخل السياق نفسه، **الذرائعية** (البراغماتية والبراغماتوية)، **فلسفات العمل، المنفعانية**، الفلسفة النسائية، فلسفة المنهج (= الطريقة)، فلسفة الرياضيات، المنطق الرياضي أو الحديث، الميمائية، التطورانية والمذاهب الفكرية البيولوجية والفيزيائية.

5 ـ أخيراً، تَتَسطّع داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر [= م.ع.ر.ف.] **موضوعاتٌ عالميةُ المدى والروحية والاستراتيجيا... تلك هي موضوعات الميدانِ العربي** في السلام الدولي، والشرائع الدولية، والسياسةِ العالمية حيث مستقبل البشرية الساعية إلى التوكيدية وتزخيم الأنسنة والحقوقِ المَدَنية للأمم والأوطان، للحضارات والثقافات، **للتعدّدية** والتنوّعية في نطاق هو الدار المسكونية العادلة، المتضامنة المتكافلة[1].

---

(1) را: «المهدوية» المحْدَثة هذه، في مواجهة: مشكلات الجوع والظلم السياسي في العالم؛ مشكلات التسلّح المفترس؛ المهدِّدات والمثبِّطات والمخاوف داخل الأمم المنجرحة... وكذلك عند الإنسان الكوني والعقلِ العالميني كما البقائية الاستمرارية للبشرية.

6 ـ والتفكير، فلسفياً أو تبعاً للمناهج الفلسفية، في إشكاليات النحناوية العربية يُقلِق؛ ويؤجِّج في الذات وعلائقيتها ـ داخل الدار المستقبلانية للاحتماء والاطمئنان أو للدفاع والأمن القومي ـ الدوافع والإرادة والواجب ـ في إعادة الضبطِ المتدائبة المتناقحة للعقل الاستراتيجي العربي:

أ/ **يرعى العقل الأمني (الاستراتيجي، العسكري)** العربي علاقاتٍ جيّدةً مع الدّول المحيطة به، القريبة منه تاريخاً ومجاورةً وحضارة. وهنا فإنّ ذلك العقل المخطِّط، الاستباقي أو الراعي والحامي، لا يَشْعر بالأمن والاطمئنان إنْ لم يكن مستنداً إلى دفء أحضان الأمم المتحكّمة بتخومه. وهنا فإنّ تركيا وإيران وباكستان ودولاً إسلامية، وأفريقيا، كلَّها تكون ضرورية؛ وتماماً كما الماء والهواء والأرض.

ب/ ومن موضوعات العقل الاستراتيجي المتوتّرة، موضوعاتٌ تَبْحث في مشكلات الأمن القومي للأمة؛ وفي المهدِّدات له والمُحْبِطات، وفي مخاوفه واضطراماته المستقبلية البعيدة والثابتةِ كما القريبة والمتغيّرة... ولعل أشهرها، أي أهمّها ومن ثم الأكثر إثراءً وإلحاحاً، هو ميدان العلائقية الحوارية التعاونية مع الهند؛ ومع الصين وأمم أسيوية أخرى متفوقة وقَفْزانية زاخمة أهمّها الدولة الروسية طالما استطاعت أن تكون صورةً معمِّرة متينة عن الاتحاد السوفياتي في دوره العالمي.

ت/ **أمّا الميدان الأكثر التباساً وخطورة،** تعقيداً ووقاحةً راغبةً بالاستغلال والهيمنة، فهو ميدان العلائقية مع تلك الأوروبا القلِقة، المتهدّلةِ واللاعادلة نُسغاً أو روحاً ودماً... وذاك ميدانٌ، بالرغم من كلِّ المشاقّ والكأدائية والإمراضي، ينبغي السير به نحو الالتقاء التضافري، نحو الاحترامي والمحبَّوي، نحو قيم عالمينيةٍ كالعدالة والمساواة، والاقرارِ بحقوق المختلفين المتساوين داخل الدار العالمينية للبشرية والبشري، وللقانون واللقمة ومشاعر الأمن.

_ II _

مَيْدانان متميّزان أو مذهبان في الفعل والتجربة واللذة

_ I _

الذرائعية والمنفعانية

1 ـ نتَباحث، داخل المدرسة العربية، حول العوامل والمجتمع والتاريخ، من أجل التقاطِ كُنْهِ وتطورِ **الفلسفة الذرائعية المُحدَثة، الراهناوية، عند العرب**. لقد تَدَبّر بعضُ الذّرائعيّين العرب شعبوية البراغماتية الأميركية (بيرس، جيمس، ديوي...) بحيث غدتْ متلوّنةً محكومة بـ:

أ/ العقلية العربية الحاضرة حيث المجتمع المُحدَثُ المهجَّن صناعةً أو سلعة، واستهلاكاً وإنتاجاً. فالعربي، في المنتصف الثاني من القرن الماضي، جَعَل المنفعة عنده غايةً ومقصوداً؛ وامتزج سلوكه أو انطبع بعبادة المحسوسِ والمادي، وبتنفّسِ المصلحيِّ والكسبِ والاقتنائي، وأنتج كما امتص الكثير من الخصائص والسلوكات والأفكار والمعتقدات الخاصة بالمجتمع الصناعويّ، ومن ثمّ بالآلوية المعقَّدة المتفاقمة بل والثائرة. يضاف أنّ أسطرة العلمي والتكنولوجي، التقني والناجح، المنضبطِ الصارمِ والمنظَّم، تبقى من الموجِّهات الواعية والقسرية واللاواعية إلى اقتبال **أيديولوجيا براغماتية**؛ ونظرٍ وفكرٍ يُنرجِسان الفعل، والمنفعة، والكسب، والمصلحة، والاحتكام إلى الحواسّيِّ والحِسيّ، العياني والعملي، الاقتصاديِّ والحُرّاني، الفردانيِّ والأناني، الجسدي واللذاني.

ب/ لكنّ هذه البرغماتية العربية المعاصرة، الذرائعيةَ التقليدية المستأنفة (را: المصلحة الفردية، المصالح والمنافع المشتركة في التاريخ أو التراث)، حَكَمتها ولوّنتها عوامل داخلية أخرى مستقاة من الوعي الفقهي وتراثِ أصولِ الفقه وعلومٍ إسلامية مماثلة.

هنا تلْتقِط، بل تَضَع وتَخْلق المدرسةُ العربية الراهنة، مفاهيم عديدةً وأساسيةً مكوِّنةً للبراغماتية العربية المعمَّقة عَبْر تفاعلها المتناقِح المتلاقحِ مع ذلك الميدان الفكريِّ نفسه القائم داخل الدار العالمية للفلسفة (را: فقه المصالح أو الراهناوي، الراهن رؤيةً ومضموناً ومنهجاً).

2 ـ **تنَبّهت المدرسة العربية إلى منزلقاتٍ ومخاطر مَثْلبيةٍ (نقائصية) وقعتْ فيها الذرائعيةُ العربية المطوَّرة**؛ من نحو: جعلُ الفعل أَحْسمياً، أي عاملاً هو الأحسميُّ في تفسير التاريخ والوعي والانسان كما الحرية والقانون؛ واعتبارُ الفعل منهجاً وأداة ومقصوداً ثم، على الأخصّ والأهمّ، معياراً؛ رفعُ أهمية الفعل بحيث نَجْعل منه رمزاً للنجاح، ومكوِّناً للحقيقة والعقل وحتى للتجربة البشرية برمّتها. هنا، وبسبب أو بنتيجة هذا الافراط في تقدير الفعل وأهميته وفعاليته، جعلنا من الفعل مفهوماً مجرداً، واسماً آخر للمطلق، وماهيةً ثابتة...؛ وحوّل التلميذانيون المذهب في الفعل إلى مذهبٍ ما ورائي؛ وتحوّلت الذرائعية العربية المنقَّحة إلى ما ورائيات، ودوغماطية جامدة، ونظرية ماهِيَّوية، وجوهرانية، وفلسفةٍ تَقْتل الوعيَ والمعرفةَ القائمة بين قطبَيّ الذات والموضوع أو تُلغِي هذه الثنائية لمصلحة العالم الخارجي أي من أجل القول بنظريةٍ واحدانية، بالماديات، بالتجربة وحدها، بالتجريبية الجَذْرانية (الراديكالية).

3 ـ تُلحظ ندَرْةُ، قِلّةُ أو عدمُ كثرةٍ، المتراجِعين كما المهتدين، داخل الفكر العربي المعاصر، إلى الواحدانية في تفسير الوجود والمعرفة، وإلى المذاهب المادية؛ وحتى إلى التجريبانية، وإلى الشِّرْكانية (= الوثنية، الألوهية المتعددة) والالحاد وعبادة العلموية. كما يقلّ المعجَبون العرب المعاصرون، الذين اهتدوا أو تراجعوا إلى نظريات هيوم والفلسفات الشّكّانية، والرّبطانيةِ كما الذَّرّانية النفسية، والسلوكانية...؛ وإلى ما يُماثِل ذلك من نظرياتٍ تُلغي الوعي والسببية، ووحدةَ أبعادِ الانسانِ، والقانون...؛ أي من نظرياتٍ تفسِّر الانسان والمعرفة والذات أو الهوية والادراك والعقل تبعاً لمذهب ربطِ الأحاسيس الجزئية، أو الذرات، أو العناصر المكوِّنة... هل نستطيع الاكتفاء بردّ النقص في تلك الأفكار، عند العربي المعاصر، إلى التاريخ والثقافة واللغة، إلى عمق الايمان والدين في اللاوعي الثقافي الجماعي؟ الأهمّ من

الجواب هو النّظرُ الذي يتدبّر تلك الظاهرة التي لا تعرف التراجع عن التراث، أو التحوّل ـ الاهتداء إلى الإلحاد، والفلسفاتِ الواحدانية أو الماديةِ المنزعِ والمنهج والغرض.

ذلك التراجع ـ الاهتداء، داخل العقل العربي المعاصر، موضوعةٌ جاذبة. فهل نتدبّرها، أدناه، فيما بعد؟

4 ـ رأينا ونَظّرنا في أنّ الذرائعية العربية المعاصرة، وهي نظر راهناويٌّ (حداثوي النزعةِ في الفعل والنتائج العملية للحقيقة كما في المصلحة والمنفعة، ليست نظريةً خلاّقة؛ ولا هي تكشف عن عمقٍ في فهم الحقيقة، وتعريفِ الحقيقة؛ كما في تفسير التاريخ والوعي أو القيمةِ والحرية. إنّ تلك الذرائعية، «المُعَصْرَنة» أي مُعادةَ الصياغةِ والضبطِ والأشكلة، وإنْ هي شدّدتْ بحقٍّ على أهمية التجربة والنزعةِ التجريبية (را: تيار التجريبانية)، تبقى تبسيطاً وبسيطة، ساذجةً وعواميّة؛ وليس تعريفها للحقيقة والمعرفة، أو خطابها في القيمة والأخلاق، دقيقاً؛ ولا هو كافٍ أو مستنفِد، قابلٌ للتعميم أو قادر على التماسك والاتساقيّة وتفسير العقل. وقياساً على هذا التدبّر أي المحاكمةِ للذرائعية العربية، هل ينطبق ذلك النقدُ على **النظريات الاشتراكية العربية** فيما بعد الستينيات الماضية؟ هل التراجع ـ الاهتداء، في العقل العربي المعاصر، حيال المشكلة الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع والأمة وللفكر نفسِه، أواليةٌ أو ظاهرةٌ تستطيع أن تكون هنا فعّالةً وشارحة؟ نافعةً وسديدة؟ وتاريخياً، هو فعّال مُربحٌ تعقّبُ جدلية التأثّر والتأثير بين النظريات والعوامل الاقتصادية التاريخية من أجل التقاط معنى الفكر والفلسفةِ الاشتراكية في اللقمة، في متناذرة العُسْريات مع اليُسْريات.

- II -

الاشتراكي ميدانٌ يشخِّص أمراض المجتمع ويطرح العلاجاتِ النفسية الحضارية

1ـ إذا كان شيءٌ من جوابٍ يُستخلص من سؤال، وكان استخلاصُ الفكر أو القولِ المنتقَدِ ممكناً من قراءة نقدِنا لذلك الفكر أو القول، فإنّ نقدنا للقول الاشتراكي العربي

أداةٌ لاكتناه ذلك الخطاب، ومن ثم للعطاأَخْذية أو الذهابيابية المستمرة المتناقحة بينه وبين العوامل الاقتصادية السياسية أي السياقات التاريخية الحضارية. ثم إنّ مدرستنا استوعبت الاشتراكيات العربية، والماركسية العربية، أي الماركسيةَ بلغتها العربية وباللغة العربية أو الكتابِ العربي، وقطاعَ الأفكار الماديةِ الدهمائية كما المادية التاريخية أو الماديةِ الجدلية. وذاك استيعاب كان نقدانيةً حضارية، وبأواليات التراجع والاهتداء حيال التخلّف والألغام؛ وتخطيطاً إستراتيجياً غرضهُ تعزيز التقدّم الشّمّال والجميعاني، وتمثُّلِ الحداثانية والتطويرانية.

2 ـ الأهمّ، وهو كثير متعدّد، هو أنّ **العقل الاشتراكي العربي**، رسّخ أو ساعد على صقل القول العربي في الفعل؛ وفي العمل كصانعٍ للانسان. وإلى ذلك، فهو قد ساعد أيضاً على التدقيق المتدائب المتناقح للقول العربي المعروفِ منذ عصر «النهضة» ـ عصرِ التنويرانية العربية الأولى في القرنَيْن الثامن عشر والتاسع عشر ـ أي للقول في أولوية الفعل ومن ثم في أهميّة العمل وقدراته الفائقة على صُنع الانسان والقيم المَدَنية، كما في توكيد الشخصية أو التجربة، الأنا والأحوالِ النفسيةِ الحضارية، العقل نفسه والعلم، الفكر والتقدّم التغيّري والتقدّميّ.

3 ـ لا تنتقد، المدرسةُ العربية الراهنة، الماركسيةَ. نتتقِد، أي نحاكِم ونقارن ونحلّل، القول العربي في الماركسية، الفكرَ العربي الماركسي أي المَتَسَفْيِتَ المَتَشَيْوِع. إنّ مدرستنا تتدّبر التفسير الاقتصادي، الجدلي، للتاريخ والانسان والحرية؛ لكنّها مدرسةٌ لم تذهب إلى القول بسيطرة ذلك التفسير أو بأحاديته، بأسطرته وحتميته، بمنطقه الالغائي الرفضاني القاطع القَطْعي. ذلك ما تقوله أيضاً المدرسةُ العربية في صدد: الحتمية التاريخية، والقوانين الجدلية التاريخية أو المادية، والممارَس، والقيمة كما الأخلاق أو الخير والسعادة، ونهاية التاريخ أو اللادولة واللاطبقة واللاظُلم واللافقر وما إلى ذلك من فكرِ عَدَني، لا حُدوثي، تخيّلي ولاهوتاني... وبغير المرور المنزلِقِ إلى التفاصيل، إنّ الاشتراكياتِ العربية المتعدِّدةَ فازتْ بحظوةٍ ونجاحاتٍ قد يعاد شيء كثير ـ قليلٌ منها إلى كونها مشرَّبةً بالمهدوية

اللاواعية، بالنَّعيميات أو الفردوسيات الأرضية، بنكوصيةٍ طفليةٍ اعتمادية إلى ثدي الأمّ، وبحنينيةٍ إلى الحضن الحُصْنِ لكن المفقود.

- III -

ميدانُ تيارِ فلسفات العقل وميدانُ تيارِ فلسفاتِ التجربة

1 ـ مقاربةٌ نقدانية استيعابية للمذهب في التجربة والاحساس

بحسب التجريبانية، بحسب المذاهب في التجربة، الأحاسيسُ هي الأساس والمؤسِّسة؛ وهي المكوِّن الأوحد للفكر والمعاني والنظر، للتجرّبانية والمنهجية التحليلية، لحوادث الوعي والسلوك والتواصلية. هنا نقول، ونعود للقول إنّه على غرار المنهج الذي نجح في العلوم الطبيعية بتحليله الأجسام إلى ذرات، فكذلك اعتُمِد المنهج التحليليُّ في علم النفس إلى إفْراد العناصر، وعزلها عن بعضها البعض، ثم إلى بناء قوانين تركيب وتمازجِ تلك المكوِّنات المحلَّلة. وسُمّي ذلك الاتجاه في التحليل بالكيمياء العقلية.
مَرّ أنّ الإحساس هو العنصر الأساسي أو الأوّلي، البَدْئيُّ المُبْتَدَأُ أو الأصلي، الذّرّةُ العقليةُ أو الجزء الذي لا يتجزأ؛ وأنّ المعرفة ترابطُ أحاسيس؛ وكذلك هي تكون أيضاً: الصورة، الاحساس بالشكل أو اللون، وبالرؤية أو الحرارة... أما ترابطها فيكون، وكما مَرّ أعلاه، تبعاً للمنهج التركيبي الذي بموجبه تترابط الأفكار وتتداعى تبعاً لقوانين خاصة (التجاور في المكان والزمان، التشابه، التناقض)[1].

2 ـ تيار فلسفات العقل

مع كثرةٍ من الباحثين التجريبيين في دراسة تكوّنِ العقل وتعلّم مبادئه، وصياغةِ قوانين التعلّم، فقد تطور وتوسّع ذلك التفسير الربطاني (الذراني، العناصري، التجميعيُّ الاتجاهِ والمنهجِ) للوعي والعقل، للاحساس والتجربة، للدوغماطية والانقفال الفكري، للادراك والذكاء.
وبرغم قولهم بأهمية التجربة والاستقراء والترابط في بناء **العقل** والمعرفةِ، وفي صياغة

---

(1) را: مذاهب علم النفس...، صص 345 ـ 346.

الحقيقة، فإنّ أصحاب الفلسفات العقلية نجحوا في تفنيد الدور المعطى للتجربة والاحساس. وفي الواقع، لا يقبل العقل أن يتفسّر بالتجربة، ولا يَرَى صحةً في اعتبار التجربةِ كَيْنةً أو جوهراً، أو مفسِّراً لكل سيرورات العقل. فلا يمكن أنْ يُغفَل أو يُلغى دور العقل وأجهزته، منطقه و «عقله» واختراعاته. إنّ تيار فلسفة العقل استنباطي، قادرٌ على الاكتناه، وعلى فهم أعمال العقل؛ وهذا، بغير أن ينزلق هذا التيار العقلي إلى اعتبار العقل مفهوماً مجرّداً، أو ما ورائياً. ولا شك، في جميع الأحوال، بأنّ العقل ليس مستودَع صور؛ فالعقل هو الادراك، هو الذكاء؛ إنّه دينامي، نشيط، متدفّق، وليس مجرّد مُراكِم للصور...[1]. المُراد هو أنه، بحكْم ذلك أو بسببه ونتيجةً له، تَتَضعضع الثنائية الحادةُ بينَ القطبَيْن، بين العقل والاحساس، بين الذكاء أو الادراك والغريزة؛ ويعلو القول الفلسفي الواثقُ باطارٍ مشترك نصوغه، ونُطوِّره بتناقحٍ متواظب وتفاعلي مع خبرة الآخرين المختلفين (را: الميمائية والجينيائية، التطور الطبِيعي والثقافي، البيولوجيا هي العقل).

3 ـ التياران قطبان داخل تفاعليةٍ هي متكافئةٌ ومشتركية

راهناً، تُشغّل المدرسة العربيّة في علم النفس وفي الفلسفة، وبالتالي في الانسانيات، مفاهيم ورؤيةً إنسانيةَ الاتجاهِ تَنْهَمّ بالكينوني والقيمة، بالعقل المشرِّع لنفسه والمجتمع المشرِّع لنفسه، بالحقيقة أو القوانين أو المعرفة المَبْنية المصاغةِ تبعاً للفضاء المشترك بين علم العقل وعلم التجربة، بين علم الشخصية (الانسان العياني، الأنا، الأحوال النفسية) وعلم الطبيعة... ونَنْهمّ، في تلك الاستراتيجيا أو الفلسفة، بالعلائقية التضافريةِ المؤنسنةِ على صُعُد المَدَنيات والفعل أي المعنى واللقمة؛ وبتدبّر الشخصية والمجتمع والفكر تدبّراً تفاعلياً، منغرساً متأثراً مؤثِّراً في التكيّفِ والتجريب، في فلسفةٍ راهناوية للعلم والتكنولوجيا والإعلام[2]، للعقل واللاعقل، والعضويّ.

---

(1) را: رفضُ مذاهب العقل للرّبطانية، للواحدانية الرّادة إلى العضوي العقلَ برّمته؛ را: مذاهب علم النفس، فصل الشكلانية (صص 348 والمابعد)؛ السلوكانية، ص 371، وبخاصة صص 199 والمابعد.

(2) لا: كلمة الغلاف الأخير لكتاب مذاهب علم النفس (الطبعة الأولى)، ثم طبعة مؤسسة عزالدين (1993)؛ أيضاً: كلمة الغلاف الأخير لحلقات المدرسة العربية في الفلسفة والفكر (زيعور، مرحبا، محمد رضوان حسن...).

4 ـ مراجعة تلخصيةٌ في العقل والتجربة

بحسبِ الحِسّاويين، إنّ الأحاسيس تُحْدِث الانطباعات والتأثّرات، والصّوَر والأخيلة؛ وأنّه، بعبارةٍ أخرى، كل شيء يأتي من الاحساس؛ أي من التجربة، من الخارج؛ ولا شيء فطري (غير مخلوق). وما الإرادة، أو أيّ وظيفةٍ فكريةٍ عليا، سوى تشكّلاتٍ وتداخلاتٍ من الأحاسيس والصور... والعقل نفسُه «مجموعةٌ لا متناهيةٌ من الأحاسيس والصّوَر»؛ إنّه مستودعُ صورٍ وانطباعاتٍ حسية. والماورائيات خرافة أو هراء، رطانة أو لغة فاسدة. وتتفسَّر، في ذلك «المذهب في النفس» أو «الفلسفةِ النفسانية»، ذلك المذهب في علم النفس أو تلك النظرية النفسية في الفلسفة، المقولاتُ والمفاهيم بحسب قانون الترابط بين الأفكار، أو «تداعي المعاني»، على نحوٍ تلقائي... وكذلك يتفسَّر الإدراك كلُّه بأنّه عناصر، أو مكوِّناتٌ وجُزئياتٌ هي كلّها أحاسيس (مذاهب علم النفس، صص 69 ـ 70؛ 344 ـ 347). والعقل، في النظرية المقابِلة، استخرج هذه المقولات؛ وأنكرها باستعلاء؛ وقال بالاطار العامّ المشترك.

ـ IV ـ

ميادين ومفاهيم فلسفية تُصقَل تعديلاً وتحسيناً بتواظبٍ وتلاقحٍ متناقِحين

1 ـ طوّرتْ المدرسةُ العربية الراهنة في الفلسفة، منذ فترةٍ ما بعد الستينيات ـ السبعينيات، ما كان قد ترسّخ قبل ذلك من مفاهيم كبرى، وفكرٍ عالميني، وفلسفاتٍ في العقل، وأخرى في التجربة. وهكذا فقد تميّزت النظرانية العربية الراهنةُ بأنّها نقّحتْ بتوسّعٍ وواقعانية، وبشمولانيةٍ وبلا أَسْطرةٍ، الفهمَ والمَوْقَعَة والنِّاطة للانسان المنغرس؛ للانسان المهمَّشِ أو المطرود، المنجرحِ أو المغبون؛ ولِما في الانسان نفسه من عتمةٍ ولا وعي، انفعالاتٍ وحدسياتٍ وظلال، صُوَر هاجعةٍ ومخيالٍ، لا عقلٍ وإيهانويات...

هذا الفهم المكيَّف، الديناميُّ والتكاملي، للانسان أثّر وتبادل التأثير والدّعمَ

مع فهم للمجتمع والطبيعة والعلوم الانسانية شديدِ الانفتاحِ والانتاج، ومن ثم شديدِ التفاعلِ مع التجربة العالمية والخبراتِ الكونية في مجال التطوير ـ تحسيناً وتعديلاً (بالمعنى البيولوجي والثقافي) ـ نحو الأصلحية والأكثر إرادةً وتوجّهاتٍ نحو الصالح للبقاء والأنجح.

المُراد هو، بكلام أدمث، أنّ الصالح المتكيِّف بمعناه النهضوي، أو التنويراني الأول، تحوّل اهتداءً وارتداداً فغدا حداثانيةً في اللغة والتفسير الديني، في السياسة والمدنيات، في الأيسيِّ والمعرفي، بل والقيمي كما الجمالي أو الفنّيّات.

2 ـ تَرَسّخ، ثم استمرّ ينصَقِل داخل المدرسة العربية، قطاع مكرَّسٌ لتحليل «**الحالات النفسية**» (الأنا، الشخصية، اللاوعي، العواطف، الاضطرابات العُصابية كما النفسية ـ العقلية) ولتحليل «**القول الفلسفي**» عند الفلاسفة الغربيّين وفلسفتهم بتيارَيْها: الأنكلوسكسوني (التجرّباني)؛ والعقليين (التأمليين، تيار أصحاب القول في العقل) داخل بعض أوروبا الغربية. هنا ترِد جلساتنا مع أ. **كونْت**، كشاهدٍ يسبقه ويتبعه **لاهوتيون عديدون تقنَّعوا بالفلسفة** (كَنْطْ، هيغلْ...)؛ أو يرافِقه بروتستانتيون غير قليلين، وبشكلٍ لافتٍ كثرةٌ أخرى من الذين كثْلكوا الفكر والفلسفةَ وأيديولوجياتٍ سياسية (را: تحليلاتنا للتجريبي والعقلي، للوعي واللاوعي، عند: ج.ج. روسّو؛ أيضاً: سبينوزا، رسِّلْ...).

لا تتدخّل المدرسة العربية رفضاً أو تقريظاً لنزعة اللَّهْوَتة، أو ما يشبه الأسْطرة للفلسفة الغربية؛ للعقل، للفكر أو الخطاب "الغربي" المسكوني... بيد أنّ تلك المدرسة تتذكّر هذه الظاهرة إبّان كلّ تفحّص وتدبّر للنظريات الفلسفية، للمحضانية أي للنظرانية، إنْ عند العرب والمسلمين أمْ في «الشرق»(!) الذي استمر «الغربي» مديداً يتّهمه بأنّه لم يربط العلم مع الفلسفة؛ وبأنّه لم يَعْرف الفلسفة والديمقراطية والعلم المحضَ كما الحريةَ ومحورية الانسانِ بما هو قيمة أولى، ومقياس المقاييس أو معيارُ المعايير وقانونُ القوانين.

3 ـ في مجال **التفسير الديني** تَرَخَّم، بتأثيرِ من الفلسفة العربية الراهنة، وتَوَكّد الايمانُ بالانسان الفاهمِ الفاسرِ وبالتالي كقيمةٍ هي الأهمّ والأفعل؛ ثم بالحرية، والثقةِ بقدرة

الانسان على صُنع القيم، واعتماد العقل، وتحمّلِ المسؤولية، والاقرار بالاختلاف النافع بين الأمم أو الأديان، اللغاتِ أو الأفكار، التفسيرات كما التأويلات وكما «الفهومات» والقراءات.

4 ـ إلى ذلك، إنّ الصَّقل التطورانيَّ النزعةِ لميدان الإناسة المحلّي تزخيميٌّ تعدّدي للفلسفة نفسِها. فليس هو صقلٌ بالمعنى النهضوي، بالمعنى الماقَبْل الأفغاني/ عبده أو حتى السابقِ للتنويرانية الثانية التي تبدأ من الأفغاني/ عبده وتستمر حتى الستينيات الماضية. والصقل الحداثاني هذا، المقصودُ المنقَّح داخل المدرسة العربية الراهنة، ليس قولاً ميكانيكياً آليّاً؛ ولا هو توكيدٌ وتزخيم أو تكيّفٌ مستقيم، خطّي، غير تعرّجي... (را: التكييفانية الايجابية، كما الاسهامية الخلاّقة).

ولذلك فنحن، في هذه المدرسة الراهنة، نعتمد ليس كلمة إصلاح، أو إصلاح شمّالٍ متناقح متدائب للفلسفة والحضارة والاناسة؛ إنّنا نستعمل كلمة: تنويرانية راهنة، أو ثالثة. كما يَصْدق ويَصْلح أيضاً اعتماد مصطلح معقّدٍ هو: الحداثانية الراهنة أو الثالثة؛ المذاهب أو التكييفانية الاسهامية الإيجابية، الفلسفات الراهناوية الاندفاعية؛ التفسيرانية الصالحة والأصلحية؛ التغييرانية التزخيمية أو النظريات التوكيدية.

5 ـ في مجال **الحداثانية السياسية**، حرثَ طباقياً وقطاعياً، بتأثيرٍ ما من هذه المدرسة الفلسفية العربية، منهجُ إعادة الضبط والتعضية للنظريات الحُرانية (الليبرالية) في حقوق الانسان والمجتمع والجماعات، وفي التطور المتدائب، والتناقح المتكامل اللامتوقِّف، والتكيّف الأصلح واللامشبَع، وفي الفلسفات العقلية والتفاؤل والشك؛ بل وفي النقدِ للدولة وسلطاتها، أو لحقوق الشعب في تعيين ومراقبة ومقاضاة الحكام، وكذلك في النقد للسلوك والعلائقية والانتاج، للاقتصاد والإعلام والتعليم، للفكر والأخلاق والتديّن[1] (را: النقدانية الاستيعابية الحضارية).

---

(1) را: اللوكانية (نسبةً إلى لوكْ) العربية النهضوية ثم المعاصرة منطلِقةً من المقارنة بين فرضية لوك في العقد الاجتماعي والنظرية أو المتخيَّلة العربية في المبايعة حيث، من حيث المبدأ والمفترض، العقدُ بين المبايَع يَعِد بالعدل والمبايِع يعاهِد على طاعة السلطة.

ويُذكر أيضاً، من قَبْل ومن بَعْد، أنّ الراهناوية التي شغّلتها المدرسة العربية في الحداثانية السياسية انطوت على **الفردانية الناضجة المنفتحة أي المتكاملةِ** مع الجماعانية وقيم النحناوية. كما انطوت، أيضاً، على قيم التسامح والمحبّوية، وعلى رفضِ التعنّت والتشدّدِ كما التعصّبِ والانقفالِ والدوغمائية.

6 ـ في مجال تزخيم **الصقلِ لتيار فلسفات العقل وتيار فلسفات التجربة**، ولأواليات الشحذِ ومناهج الانتاج في الأنساق الفلسفية، إنّ التنويرانية الراهنة، أو مقولات الحداثة الراهناوية، باتتْ تؤكّد أكثر فأكثر، وتُصر بشدةٍ على ما سبق أنْ رفضَه العقل العربي المعاصر من عبادةٍ للمذاهب الأعرضية طموحاً ومدى أو احتضاناً وشموخاً. والحداثانية الراهنة في العقل هي المراجعة، تفحّصاً ومحاكمة، وبالتالي تراجعاً ـ تقدّماً، داخل **تيار فلسفات العقل. والمراجعة التحليلية تكون ضبطاً نقدانياً للميادين والمناهج، للأيسي والمعرفيائي والقيمي**، للتأرخة والتسآل المتواظِبِ المتناقح وللحلول المقترَحة أو المخارج المجترَحة (را: تفصيل ذلك في: حقول الفلسفة عند العربي المعاصر ثم الراهن؛ ولا سيما نظرية أنّ الفلسفة هي دراسة العقل؛ التحليلانية في المنطق الحديث وفي اللغة؛ التأويلانية...).

ـ V ـ

ميادين أخرى أو المذاهبُ في البيولوجيا والتطور وفلسفة العلم

1 ـ مَرّ أعلاه أنّه، داخل **فلسفات التطور**، وبفضل تيار **السلوكانيين، قد اغتنى وتسدّد الفكرُ الفلسفي العربي الراهن؛ والقولُ التطهريّ الحضاري** في عُصاب ما بعد المنكوبية عند العربي المقهورِ المنكوب بفعل الفضاء اليهوروبّي، اليهوميركي... هنا تَسَطّعت الاهتماماتُ النقدية بالفكر السلوكاني، بالذرّانية البيولوجية منطلِقةً من مكوِّناتٍ صُغرويةٍ هي الخلايا الجزئية المجمَّعة الملصّقة في كلٍّ إدراكي عامّ.

لا بدّ من التلبّث قليلاً للقول بمنفعة السلوكانية والمذاهبِ البيولوجية، ومن ثم بضرورة إدخال قانونِ الاعاداتِ المتناقحة المتواظبة للتفكير النقداني في نظريات التطور والبقائية، كما في البيولوجيا المعرفية الإدراكية، والرّبطانيةِ للعناصر المكوِّنة، وللروابط والتجميع فيما بين الجزئيات الحسية (را: الميمائية، النظرية البيولوجية في الوعي والعقل).

2 ـ **لا تصمد أمام التيار العقلي فلسفاتُ البيولوجيا** من مِثْل السلوكانية، والمادانية (فلسفات المادة)، بل تيار الفكر الأنكلوسكسوني بعامة، ومن ضمنه: المنفعانية، فلسفات الفعل، الذرائعية، المصلحانية، اللّذّانية؛ وحتى فلسفات التحليل المنطقي، وفلسفات التحليل اللغوي، وكلّ فلسفة واحدانية...[1]. **لكنّ فلسفات البيولوجيا نفعتْ وأقلقتْ** لكونها قد رجّت الجذور والأسُس أو القيعان والقوام للفكر وللوعي، للعقل والمعرفة. زِدْ أنّنا نستطيع الانتفاع من كونها هدمت أوهاماً ورطانات، ومن منهجها في التحليل والتعلّم، ومن ثم في التشكيك بمقولاتٍ ومفاهيم كالهوية والشخصية، الذاتِ والأنا، العالم الداخلي والنفس، السببيةِ والادراك، قوانين التحليل والترابط... وهناك ايجابيات في نقدها لقول الفلاسفة العقليين في اللغة والمنطق، في التاريخ والماورائيات، في المعنى والقيمة، الفنِّ والمعيار، الفعلِ والأخلاق (را: المذاهب الأحادية في تفسير العقل واللاعقل، التّطورانية، السلوكانية، الميمائية، الفيزياءانية...).

3 ـ تُقارب المدرسةُ العربية الراهنة ميدانَ **فلسفة العلم قطاعاً قطاعاً**؛ وعلى الأخص عند المفكرين العرب، في مقاربتهم للثورة المعرفيائية الثالثة، وفي فلسفات ما بعد الحداثة أو ما إلى ذلك... وللشاهد، **إنّ** التنويرانية أو النقدانية الحضارية **في ميدان علم المنهج** جاءت وتبقى مُرسِّخة ومميِّزة مطوِّرة وتأجيجية تزخيمية. ذاك ما أعطانا قراءةً مختلفة

---

(1) التحليلانية العربية الراهنة أي فلسفات من نحو: التحليل بحسب الوضعانية المحدَثة، التحليل اللغوي، التحليل المنطقي...؛ قا: تيارات ما بعد الحداثة، الميميائية العربية أو التطورانية في العقل والمجتمع، في البيولوجي معاً والثقافي اي الأخلاقي والاجتماعي.

عميقة لمنهج الأفغاني/ عبده كممثّلٍ للمناهج النهضوية أي مناهج التنويرانية (= الحداثانية) العربية الأولى المنتهية في السنوات الأولى من القرن الماضي. وتلك القراءة عينها، للشك المنهجي عند عثمان أمين أو طه حسين وأمثالهما، أعطتنا معرفةً أغنى في النقد الفلسفي، وفي إعمال العقل وتوظيف المنهجية الفلسفية؛ وذاك إبّان التنويرانية العربية الثانية ـ تبعاً لحقْبنة «مضَيَّقةٍ» أو جديدةٍ وظرفية ـ الممتدّةِ حتى التنويرانية الثالثة «المُرهَصة» بعد الأربعينيات. ثم جاءت مرحلة بدوي وأبطالٍ آخرين؛ وهنا، توسّعْنا وازدادت المنهجياتُ (ز.ن. محمود، منهج التحليل اللغوي والمنطقي) واستمرت حتى مرحلة عُصاب المنكوبية المتكوّنِ بفعل الانهزام الحضاري في السّتينيات ـ السبعينيات.

4 ـ أما المنهجية، في المرحلة الراهنة، مرحلة ما بعد عصاب المنكوبية ثم المرحلةِ المستمرة حتى الراهن، فهي منهجية مأزقَتْ وفجّرت ثم أعادتْ صياغة كل المناهج الفلسفية: التاريخي، اللغويُّ أو الفِقه ـ لغوي، التحليلاني، التفكيكي، الأبستيمولوجي (المعرفيائي)، النفساني العيادي أو التحليلنفسي الإناسي...

إنّ المُراد، في هذه الاشارة إلى قطاعٍ أخذناه كعيّنة من قطاعات ميدان ثورات المعرفة أي **ميدان فلسفة العلم الثالثة** «الأَيْنْشتِينية»[1]، هو مرادٌ مُرامُه أنّ العقل العربي أو الفلسفة العربية الراهنة قد زخّمت وطوّرت ـ مع تثميرٍ واستغلال ـ الخطابَ العربي **في نقد ومحاكمة صياغة الحقيقة، وفي صياغة القانون العلمي، وفي تعيين المنهج كما في توكيد قدرة العقل** على تفعيل التبادلية والتداخلية، ومن ثمّ على الانفتاح والتعاونِ بين المناهج داخل نسقٍ أو كلٍّ عام. فوحدُهُ المنهج السويّ يحرث جيداً حقولَ المعرفةِ والحقيقة، القوانين والابداع، التطوير والاكتشاف (را: ثورات المعرفة). ووحدهُ المنهج السويّ، الفلسفي أو الدقيقِ الصارم، يُطيح بالتلفيقانية كما التوفيقانية، بالنزعة الاصطفائية والمذاهب الدوغماطية والجمود، الانقفالِ والذبولية الفكرية وتباطؤ التفكير كما لزوجته.

---

(1)را: عبد القادر بَشْته؛ وهو من الأبرز بين الباحثين في قطاعات ورزيحات علم المعرفة؛ أيضاً: كتابه عن أينشتاين، بيروت، دار النهضة العربية، 2006.

ما قلناه، أعلاه، في صدد مقال الحداثة الراهنة التوجّهِ والروحيةِ والمستقبلانية، نقوله أيضاً في صدد دور التنويرانية الراهناوية عينها في تفسير وتوقيد تصوّراتنا ومفاهيمنا لميادين أخرى داخل الأيسيات والمعرفيات والقيميات... وللشاهد، فإنّ العقل أو المقال في الصالح والأصلحيةِ يَصْلح ويوهِّج في ميادين من نحو: التأويلانية، القيميات والجماليات؛ فلسفات التحليل اللغوي والمنطقي، الأطوارية الخلدونية[1]، فلسفات الوعي والادراكِ، الحضورِ والحرية، المَدَنياتِ، والنسائيات الفلسفية.

(1) قا: نظرية ابن خلدون في: الأطوار، الأعمار؛ والأفقُ في عوالم الكائنات (الجمادة، البنات، الحيوان، عالم القِرَدة، عالم الإنسان).

الفصل الثالث

هوامش وتعليقات على الفلسفة العربية الراهنةِ النُّسغِ والقوام

1 ـ هنا صياغةٌ للنظر في العقل، وفي فلسفات التجربة (التصوف، الوجودانية، الشخصانية، إلخ)، بحسب طريقةٍ مخصوصةٍ قد لا تكون سديدة؛ وهذا، بالرغم من أنّها نافعة ومُريحة، مُرْبِحة وذات مردوديةٍ، ولربّما تكون تراثية أو شِبه معهودة.

2 ـ التعليقات والملاحظاتُ، الواردة أدناه، كانت في الأصل هوامش؛ ثم ارتأيتُ أن تتحول إلى شِبه قومسةٍ للفكر المنجرح، والسويِّ؛ وللعلاجات، وللأجوبة على الأسئلة المطروحة أو الأسئلة التي يطرحها الوعي الفلسفي العربيُّ الراهن... ثم ارتأيتُ أن تُصْقل، ويعاد صقلُها. وبذلك فهي قولٌ في الفلسفات غير متسلسِل؛ إنّه خطابٌ كثير الشُعَب، وأضواؤه على الموضوعات متعدّدة متغاذية[1] يقوم بينها علاقاتٌ أخوية تكاملية ومتناضحة؛ وما ذاك إلاّ لأنّها تشبه العلاقات بين حقول الفلسفة، وبالتالي بين هذه الفروع الحقليةِ وجذعها العام.

3 ـ الفلسفة الراهنة راهناويةٌ هي؛ أي إنّها مُزمّنةٌ محيَّنةٌ داخل الراهن غرضاً وحقولاً، منهجاً وقوانين، تأثراً بالعلم والبيولوجيا والدار العالمية.

---

(1) للشاهد، قا: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات؛ وذاك كتابٌ تَسْطَع قيمته العالمية على نحوٍ بارز حين يُقرأ بلغةٍ أجنبية، كالفرنسية، تبرِّر تحريمه بَعد تجريمه على يد الأسقف تامْبِيه في السوربون (القرن الثالث عشر).



1 ـ **مبحث أو ميدانُ النقدانية الحضارية في الفكر النهضوي الآتي قبل سطوعِ الأفغاني/** عبده، ثم بعد الأفغاني/ عبده حتى مرحلة بدوي و«الأبطال» الآخرين المؤسِّسين، مبحثٌ ينطلق منه ورافضاً ما قبله أيديولوجيون... تَتَجاوز، بعد النقد والاستيعاب، المدرسةُ العربية في الفلسفة والفكر التفسيرَ الضّيّق والأحاديَّ كما الجاهز وغير التاريخي للفكر العربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر... فما يُسمّى «عصر النهضة» لا تُفسِّره تحليلاتٌ جزئيةٌ واختزالية ونخبوية، «عنصرية» ومخصوصةٌ ومحصورة... ولا يُفسَّر «النهضوي» العربيُّ بمعزلٍ عن «الاصلاحات العثمانية» التي كانت تُجرى داخل الخلافة منذ القرن التاسع عشر: النظرة الكليّةُ وحدها نظرةٌ تاريخية؛ والتاريخ العام الشامل، التاريخُ الاجتماعي، قديرٌ ونافع، سديدٌ ويقود إلى معرفةٍ بالماضي غير مجزّأة وأكثر قرباً من الوقائع، ولا نقول من الحقائق التاريخية، ومن الفلسفات المعاصرة في التأرخة وعقل التاريخ والمؤرِّخ (قا: محاكمة تضخيم الأقليات).

2 ـ **الإدراك بواقعانيةٍ والتفعيلُ للمَدَنيات والحُرّانيةِ يشبهان التحيين المتناقح في السلوك** والوعي، وفي الفعل والقول، لمقولات الحُرّانية، ولحقوق المواطن والجماعة كما العلائقية والمجتمع، الوطنِ وما بين الأوطان. تقيم الفلسفة **ميدانَ الأوطانية** أو العلاقات بين الأمم على مثالٍ أعلى هو المساواة والانصاف، العدلُ وحرية الاختلاف وحقوقُ الجماعات داخل **الدار العالمية للمدنيات والمجتمع المَدَني العالمي**. بالنقل إلى الواقع، بحسب المدرسة العربية، نستطيع السير على الطريق السريع اللاحبِ المؤدي إلى التفعيل السديد، والتشغيلِ التزخيمي المتناقِح واللامرتوي للمَدَنيات، ولمقولات الليبرالية/ الحرّانية الحاكمةِ على الصعيد الفردي والجماعي، وفي السلطة والمجتمع وفضاءِ الفكر.

التطبيقيُّ التطوّريُّ المتدائب، وضخُّ المجرّدِ والقوانين أو الشرائع والقيم، يُذيبان الفكر في الوجود؛ والوجودَ في الفكر. هنا الواقعي والمثالي، وإذْ يَتَذاوتان، فإنّهما يتعاونان

على قتل الرومانتيكي في ثنايا المدَنيات، وعلى رفس الغنائي واستيعابه، وعلى رفع اللاءانية وتشغيل التفنيد النقداني الحضاري مقارعةً ورفضاً للمثالي التسويفي وكثير الطنطنة.

3 ـ **يحتوي خطاب اللاعقل** على تيارات الفكر اللاعقلي الكثيرة. فما الفلسفة الوجودية، وحتى الفلسفات التي ترى في العلم والتَّقْنَنة تهديداً للحرية، سوى نكوصٍ إلى الفلسفة الميتافيزيقية أو إلى التيارات المثالية والمذاهب التقليدانية. في هذه الرِّدة نزعةٌ رفضانية للتقدم، وللأسس التي بَنَت الحضارة المعاصرة؛ فالعقل هنا يحال إلى مستوى أدنى؛ والمنزلة الأولى لا تكون هنا للعالم الخارجي واللغة، المنطقِ والعقلانية، المجتمعِ والموضوعية، التحليلِ والطبيعة... إنّما الأولويات تكون للأنا الصميمية، التجربة المعيوشة، الفردِ والعاطفة، الشعور والانفعال، القلق والذاتاني، الوجداني والشخصي، الحالات النفسية والظواهر الداخلية الحرة، الحرية والاختيار المسؤول «المطلق» والحيّ... (را: نقدنا داخل القول الفلسفي العربيِّ لِـ: الوجودانية، الشخصانية، الظواهرية، الليبرالية المنفلتة، الفلسفات الرخوة، المذاهب المثالية، الوَعْيانية).

4 ـ لا أتساءل إنْ كان الفكر الفلسفي العربي قد تأخّر أو تردّد قبل أن يستقر في اعتبار أنّ **الفلسفة هي العقل**؛ وأنّ الفلسفة هي النظر في العقل أي تحليلُه، دراستُه، تَغَذّياً بثنائية الجسد والنفس، أو بصِنافة **العقل** نفسه إلى عملي ونظري، إلى خطابٍ في الفعل وخطابٍ في القول، في الفكر واللغة، في البيولوجي والثقافي.

إنْ كان جائزاً الشك أو المأزقة المنهجية لتعريف الفلسفة بأنّها العقل عبر نظرياتٍ ثنائية، ومذاهب كالموازاة والظرفانية بل وبخاصة الواحدانية، فقد يتفسَّر التعزيزُ والترسّخ لذلك التعريف بفعل عوامل ومفاعيل غلّبتْ وعزّزت التوسّع في التعليم العالي، وفي الثروة؛ ولا سيما في الصناعة، والانخراطِ في مجتمع الآلوية والصناعوية، في الحياة أو العقل والتغيّرات التقناوية والتنويرانية للعلم والتكنولوجيا والإعلام. لقد ترافق ذلك المفعول إلى ازدياد تراخي سلطة الفقه والطقوسِ الجماعية أو المعهودةِ على حياة الفرد، وإلى تزخّم المنفعانية والفردانية والأنانية، وتضعضعِ القيم الزراعية؛ وكذلك إلى الانتشار المتزايد المتعمق للمدنيات الفاسدة، ولعبادة المال والاقتناء والاستهلاك، الآلةِ والعمل

وما هو حسابي و«ميكانيكي» ووقائعي محسوس.

5 ـ سبق أنْ تَعَقّبنا، في أمكنةٍ أخرى، خصائص **المدرسة العربية الراهنةِ في الفلسفة**... لقد لاحَقْنا ما قلنا إنّه، في ميادينها ومقولاتها، سماتٌ تغييريةُ الطابع والطبيعةِ والتكوين؛ فمن ذلك كان توضيحنا لتوصيفها بأنّها، كمثَل، **راهناوية**، أي راهنية المنهج والنظر والمعنى، المدى والاتجاه والكُنه... وذاك عينه هو المعنى المعطى أو الحاصلُ لصفاتٍ أخرى في تلك المدرسة المذكورة؛ من نحو أنّها: زمانوية، مستقبلانية، تعدُّدانيةُ، تطوريةُ **الرؤية** والنزعة، تنوّعيةُ الميدانِ أو الغرض، تفاعلية متضافرةٌ داخل الفضاء المشترك لنوعَيّ الفكر أي للعقل والتجربة.

6 ـ ما قدّمه **هيغل**، على نحوٍ مُلفِت، كان نظرياتٍ تُثير، وما تزال تثير؛ أكثر مما كان حلولاً وإجابات وتفكيرات يَرْضى عنها العقل أو المحضانية، الفلسفة النظرية أو النظرانية. إنّ المقولات الهيغلية الكثيرة، منطقه أو الجدلية، لم تُقبَل أو لم تَّصْمد ولا وضَّحت نفسها بنفسها؛ فما هي فكرة المطلق، الفكرة المطلقة، الميتافيزيقا، جدلية الأطروحة والأنقوضة والتوليفة ونهاية تلك الجدلية، التاريخ، الوحدة، الكلّي، الحقيقة الوحيدة، النسق، الحقيقي، الفكرة، الدولة، بروسيا، الألماني والأمم الأوروبية وغير الأوروبية، الروح، الحرية، الضرورة، الحرب، الصراع، إفناء الجزئي في الكل، هيراقليطس، عبادة الرقم ثلاثة ودوره في التفسير وفي فهم كلِّ شيء داخل ذلك الكلّ الذي هو «كلُّ شيء» أو الكونُ كلُّه، ذلك الكلُّ الذي هو وحده الحقيقي (را: كل ما هو واقع فهو حقيقي؛ وبالعكس)... المُراد هو أنّ هذه الفِكْرات، المقولات أو المفاهيم، مثيرة للتأمّل، ومُسْتدعية للتساؤل الفلسفي، وللشك الفلسفي، وللاعادة المتدائبة للتساؤل والنقدانية، للاعتراض وإعادة الصياغة غير المكتفية وغير المنكفئة، للتفتيش عن الذاتانية المغيَّبة واللاهوت المقنَّع، والتنرجُس والانفلات والمبالغات.

7 ـ **فلسفةُ الفعل وعقلُ الصُّنع** هما أنّ الفِعل، لغوياً، هو الخَلْق. **والصُّنع** هو «الفعل المتقَن»؛ ومن هنا الصناعة بمعنى الفعل الدقيق. **والتِّقانة** التي هي المصدر للفعل أتقن، تُقابل كلمة التكنولوجيا، وعقلُ الصُّنع أي فلسفة الصُّنع «المجنون» هي ما يُعرَّف في

الأزمنة المعاصرة تحت عنوان هو: الصِّناعانية، الآليانية أو الآلوية في الفكر والمجتمع، في العقلية والشخصية، في النظرانية. تجعل بعضُ الفلسفات من الفعل مطلقاً؛ وهكذا فقد جعلت مذاهبُ متعدِّدةٌ من العمل غَرَضَ عبادة، وأقنوماً مقدَّساً، وماهية أو جوهراً خالداً، أبدياً سرمدياً... أما فِعلُ الآلة، أو النزعات الآليانية فقد جعلت الانسان عبداً للآلة؛ وكائناً بغير أبعاد أو أعماق، وبلا علائقية حميمية دافئة، بلا قلب وبلا عواطف أو وجدانيات إلخ. (را: الآليانية، فضاء الصناعوية والتِّقانة المنفلِتة القيود...).

8 ـ **التأويلانية العربية المحْدَثة** هي من حيث الأصل، كما الطبيعةُ والوظيفة، تعود إلى: أ / القطاعِ المحلّي المتمثِّل بالتفسيرات الحلمية، ثم بتفسيرات النّص الديني وقيم المقدَّس، وحتى بالمداورات الباطنية والصوفية أو العرفانية؛ ب/ النظريات الراهنةِ المتكوِّنة في الدار العالمية للفكر التأويلي. وتفاعلُ (أ) مع (ب) قد أعطى نظريةً جديدةً هي: (ج)؛ وهذه محصولٌ مختلف عن مكوِّناته المحلية و«العالمية» (قا: الماء كمنتوج مختلفٍ عن مكوِّنَيْه).

9 ـ الانزياح إلى المفهوم الحداثاني للانسان كمحورٍ وقيمةٍ أولى، ضمن نطاق التجربة الراهناوية في الفلسفة والفكر، بعد عصاب المنكوبية الجماعي منذ الستينيات ـ السبعينيات، كان انزياحاً يتعمق بعد ازاحة تسمياتٍ وإعادةِ أشكلة للبشري والبشرية والمسكونة، وللمطلق والتاريخ والماورائيات. لم تكن الموضوعة أو الأهمية المعطاةُ للانسان غائبة في التجربة التأسيسية؛ ولم تكن مغيَّبةً محجوبة، مطرودةً أو مهمَّشة في التجربة النهضوية (التنويرانية الأولى، الحداثانية الأولى) وكذلك في التنويرانية الثانية التي سبقت عُصاب المنكوبية إثر الانهزام الحضاري العميق الواسع أمام الآلة والإعلام والعلم داخل الذمة اليهودية الأوروبية الأميركية (را: حَرْب الـ 1967). إنّ الفهم الحداثاني الراهن للانسان عمّق ووسَّع، أعاد الأشكلة والتسمية؛ وذاك ما ترافق وتكافأ مع الترخيمية الحضارية الشّمّالة، والتوكيدية المتناقحة المتواظبة، والإرفاعية اللامتوقّفة الدفاعية لمستويات المعيشة وللمدَنيات والمواطنة (را: الثورة الكيفية والنوعية عند العَرَبي في العلوم الانسانية وفضائها المشترك مع علوم الطبيعة).

10 ـ **المنفعانية** وضَعَت في نسقٍ أفكاراً مبذولة وشعبية، قريبةً من الأفهام والمعهودات والاقتبال، من الواقع والحياة اليومية والمعيوشيات... هي نظرية تجعل اللذة، مبدأَ السعي إلى تحقيق المنفعة الشخصية، هدفاً للفرد (را: الفلسفة الأبيقورية، بنتام، ج.س.مِلّ...). هنا، مذهبٌ أقام سُلّماً لتمرتب اللذات، ولحلّ تصارعها فيما بينها... وأرسى تعريف اللذة الأسمى، الأكثر مرغوبيةً عند الأكثرية من الناس (قا: الذرائعية أو الذريعانية، اللّذانية، فلسفة المصلحة وما شابه داخل الفلسفة العربية المعاصرة وفي العقلية العربية، كما في الفكر والمجتمع).

11 ـ الفكر أوسع مدى، وأكثر أعماقاً ومسؤوليات، من الفلسفة التي هي النظرانية «المحضة» بسبب كونها فكراً يصطنع أسلوب الفلاسفة، وينظر في مذاهبهم ومعناهم، ويتمثّل روحَهم أو يُمثِّل حقيقتهم، ويعتمد طرائقهم في النظر بالعقل وفي العقل والمجّردِ، في المفاهيم والماهيات، في الأشمل والأعم تفسيراً وتغييراً، أو تحليلاً وتأويلاً وانفتاحاً. **المفكِّر** لا يَسْجن نفسه في مذهبٍ أو نظريةٍ يصوغها، ويتحصّن داخلها، ويَضْبطُ تماسكَها ومنطقية بنيانها... ويهتمّ الفيلسوف بأن يكون ناظراً مفكّراً انتهاضاً من نظريةٍ كليةٍ وشاملة، مؤصَّلةٍ مُبَنْيَنة، معمَّقةٍ وتردّ العالمَ كلَّه إلى الذات بغير قَطْعٍ مع العالَم، أو انعزالٍ عنه، أو انقفالٍ دونه؛ بل بخروجٍ إليه، وتفاعلٍ معه واهتمام بكلّياته والأشملي فيه، بالانسان ومشكلاته الأعمِّ مع الوجود والعقل والحرية، مع المجتمع والطبيعة والفعل، مع الحياة والعالم والكون، التطورِ والمصير.

12 ـ **مفاعيل أو تأثيراتُ** المدرسةِ العربية الراهنة في الفلسفة والفكر سبق تلخيصها؛ وذاك أيضاً القولُ في تُخومية تلك المدرسة... إنَّها نظرٌ راهنيُّ الطبيعة وأساسُه ثوراتِ العلمِ والتكنولوجيا والإعلام؛ ثم هي ذلك النظر في العقل، في الفلسفة، الانفتاحيُّ التفاعليُّ مع العالميني، ومع الانسانويِّ الأعمق الأوسع في الانسان والحياة والفعل، وفي علائقية السلطة والمعرفة مع الواقع الاجتماعي ومع عقل المدنيات وحيث **قطاع المنجرحين** (المهمَّش، المظلوم، المقموع، الجائع، المنفي، المطرود...) من المواطنين؛ **وقطاع المواقع والقطاعات والرزيحات** البور والمعتِمة، المتعثِّرة المتردّية المنكوبةِ بنقصان البنى التحتية،

وبالاهمال المقصود المتعمَّد، وبانعدام التنمويات التخطيطيةِ الابداعية أي مستقبلانيةِ المناهج والفعلِ والاستراتيجيا.

13 ـ نتدبّر تقسيم المذاهب الفلسفية إلى تيارات فلسفة العقل، وتيارتِ فلسفة التجربة، في ضوء التقسيم الثنائي القديم إلى: العقل النظري والعقل العملي، الفلسفةِ أو الحكمة النظرية والفلسفة أو الحكمة العملية (عند ابن سينا مثلاً؛ أو داخل الخطاب الفلسفي اليوناني العربي اللاتيني، بل والروماني، أيضاً). وكذلك في ضوء التقسيم الثنائي للفكر والانسان والمعرفة (ذات وموضوع)، أي في ضوء المانويات الحادّة، والنِّماطة الإمّا وإمّاويةِ البتّارة، للوجود والعِلم وللمعنى والأشياء، للمنهج والقيمة (را: المتكافئة، متصارعة القطبَيْن، جَدَلية طرفيّ القيمة).

14 ـ يُعدّ أيضاً قابلاً للتحليل النفسي، وبالأحرى عُرضةً لأن يوصف كمرضٍ ذُهاني أو شبه ذُهان: خطابُ المركزانية الأوروبية، العظماويةُ كما الميغالومانية، هوسُ نرجسةِ الذات عند أمم أوروبية معروفة لكن كانت مستعليةً مَرَضياً وكثيرة الاستعراض والنّفاج، كثيرةَ التأثيمِ والتجريح التسفيليٍّ للمستضعَف في الأرض أو الحضارة، في اللغة أو التاريخ وما إلى ذلك.

15 ـ نرى أنّ **الإرادة عند الصوفي العربي**، بل عند الانسان، تبدو مطلقة، كليةَ الحضور والجبروت. لكأنّها وحدها القديرة على ألْهنة الانسان، وإفنائه عن الحسي والجسدي والمادي، وإبقائه في صفات الاله. ويكشف القول في تلك الإرادة عن مذهبٍ يجعلها خيِّرة، ويمكن الثقة بها، وبامكانها في السيطرةِ على الشر والألم، على الخوف والتشاؤم؛ بل ويمكن اعتبارها واحدةً وحتى شاملة، أي غير زمانية وغير مكانية.

16 ـ لا أحد يستطيع، ولا حاجة عند أحد للبحث عن مجتمعٍ أو فكرٍ أو سياسيٍّ قد يستطيع مراقبةَ ترسُّخِ وتطوير القيم الصناعوية (الصناعية جداً وبتعقيدٍ وتثوّرٍ)، والعقليةِ الآلوية والتقناوية، والوعي الدهريّ المنزِع والمدى والتوجّه.

17 ـ تَترَاجَع عن قيم العدالة والمساواة، وعن الشريعة الدولية الديموقراطية والعلاقات التضافرية، بعضُ الأمم كما العقولِ الامبراطورية المُسْتَعلية... وكذلك يُجرى السؤال،

وتُطلب محاكمةٌ نقديةٌ للحياد عن الإقرار بحق الاختلاف داخل الدار المسكونية للأمم والنحناويات (را: داخل الأمثالية ـ مبحث الأمثال والمأثور الكلامي ـ القولُ عن شتاءٍ وصيفٍ على سطحٍ واحد).

18 ـ تُقرأ محكوميةُ الحقيقة ومرجعيةُ الحقيقة وتعيّنها داخل الفعل. وعندها قد يقال: الفعلُ حقيقة؛ والحقيقة فعلٌ ناجح نافعٌ، ومكرورٌ لأنّه ناجحٌ نافع.

19 ـ **القراءة الطبيبية للتقدم**، ضمن بنية التخلّف الحضاريِّ العام المتعدّدِ والزاخر، تكشف وتَفْضح... كلُّ الحذَر يؤخذ حين القول إنّ المجتمع العربي، كما الانسان والعلائقية مع السلطة والمدنيات وارتفاع مستويات المعيشة والفكر، قد تقدّم نسبةً إلى ما كان عليه الوضع في حقبة ما قبل المنكوبية الحضارية العربية... لقد حصل، بالفعل، تقدّم واسع (را: التغيير الذي أحدثه البراد أو السيارة والمدرسة و...)؛ لكن بدون شمولية وعُمُقية وعلى نحوٍ متدائبٍ ومتناقح.

20 ـ اعتبرنا شوبنْهاور (1860)، الذي قال إنّ الإرادة هي الشيء في ذاته (نومين)، مريضاً نفسياً؛ فهو: كارهٌ للأم وللجنس والمرأة، متشائم جداً، معذَّبٌ محبَط، مضطرب المزاج (را: دِسْتميا، في: معجم الطبّ النفسي)، نرجسي عدائي، اكتئابي ومكتئب، منقفِل منطو، عاجز، مريض بالشك الوسواسي أو شخصية وسواسية... (را: علاقة شوبنهاور مع البوذية).

21 ـ مذاهب علم النفس، في طبعته التي لم يُسمح بتجديدها، مذاهب باتتْ تُدْرس ممثَّلةً بشخصياتٍ عربيةٍ كتبتْ، بالعربية والأعجميات، في علم النفس، وفي الفلسفة... وهكذا فقد دَرَسْنا التحليل النفسي عند م. زيوار، مصطفى صفوان، موسَّعة التحليل النفسي للذات العربية...؛ ودَرَسنا السلوكانية، والرّبطانية (الذرانية النفسية، العناصرية)، الظواهرية والوعي (العقل، الذكاء، الإدراك). بعبارةٍ أخرى، إنّ قراءة تاريخ الوعي والسلوك، العقلِ والإدراك، الذكاءِ والذهن كما الفكر، باتتْ قراءةً ميسورةً في اللغة ـ وعند الشّخصيات ـ العربية في الفلسفة وعلم النفس. انتفعنا إذْ نجحنا في الانتقال إلى الميميائية والتطورانية، علم النفس المعرفي كما التطوري، الحاسوبي كما البيولوجي...

22 ـ عن **مذهب الثنائية** عند ديكارت، را: مذاهب علم النفس و...، صص 65 ـ 67؛ أيضاً زيعور، تاريخ الفلسفة الوسيطية... ديكارت أجاد الصياغة الدقيقة للخطاب اليوناني العربي اللاتيني. إنّنا ننتقده، ونعيد الضبط وليس الطرد؛ ذلك ما قمنا به في قراءتنا العربية للتحليل النفسي تبعاً للمفاهيم الداروينية البيولوجية ثم الداروينية الاجتماعية (را: مذاهب، ج 2).

23 ـ عن مذهب **الموازاة**، را: مذاهب..، ص ص 66، 68! لكنْ من يُغفل مذهب الواحدانية؟ إنّه لا يَصْمد! لكنْ هل يَصْمد المذهبُ الثنائي؟

24 ـ **الشرّ** جهل، هذا رأيٌ ضمن آرائية معقّدة متنوّعة... الشر شيء سلبي فقط؟ إنّه رأي!

25 ـ **الحقيقة**؟ هي الفعل! إنّها الفعل منطلَقاً وغايةً داخل نظريةٍ واقعانية شمولانية.

26 ـ اليقيني؟ نعثر عليه في المعرفة الرياضية؛ اليقين يكون في الرياضيات.

27 ـ **النظريات الفلسفية العربيةُ** المعاصرة والراهنة «ذاتٌ فاعلة»، وعالمٌ أو تجربةٌ خصبة ثرية، منفتحةٌ وذاتُ أصالةٍ، وزاخرةٌ مشرئية واثقة... التفاؤلُ مع الأمل، ومع الرجاءِ أيضاً، أُثلوثٌ ورديُّ التعبير واللون والرائحة.

28 ـ **الانتظارية فلسفةٌ في الحياة والمستقبل، ومعتقد شعبي. وهي فكرٌ زمانويّ مثالي، وإيمانٌ**؛ قد يرسّخان النظر بسلبية إلى التمرد والمعارضة، وبالتالي يلعبان دور أواليات الرّضى والتأجيل والتوقع والترجّي. القائد المنتظَر أو العقيدة المنتظَرية تقود الفكر السياسي عند كل متديّن. ففي تلك الفكرة أو الأفهومة رمزنةٌ للأمل بالخلاص، وللرجاء بالخلاص من الظلم والفقر... وتلك فكرةٌ شائعة متسيِّدة، ومعتقدٌ راسخ في اللاوعي الثقافي؛ ومعهودٌ في الوعي الجماعي، في المتخيَّل العام وطموحاتِ الأمة بالفوزَيْن والنجاةِ والانقاذ. فالانسان ينتظر القائد المنتظَر؛ ويكون هذا رئيساً كاملاً فاضلاً، وكُلّيّ الحضور والقُدُراتِ والقيم (القُدَريات، القَدْر هو القيمة)... الانتظارية تستدعي المهدوية؛ ونظرياتِ الخلاصِ اللاحُدوثي اللازمكاني؛ والأبَ في التيارات الفكرية الطِّفلية والاعتمادية، وفي الثقافات البَدْئية ومن بين الأنماط الأرخية عند البشرية والتوظيفات

للدين والمقدّس، للمتعاليات والتاريخ.

أوالية التعويض هي هنا حاكمة؛ ومفسِّرةٌ هي للجنة الأرضية، والعَدَنيات، والمُدُن الفاضلة. فالانتظارية بنتُ الظلم والعنف، أو تغطية لهما وبلسمة. كلُّ فكرٍ، أو سلوكٍ أو معتقدٍ سياسي اجتماعي لا يقول بحق معارضة الحاكم المستبدّ، وممانعةِ الظلم ورفض قَدْسنة السلطة، يوسَم أو نَصِمه بأنّه غير ديموقراطي، ولا يحترم الانسان والحقوق المدنية أو الحريات، ولا يَبْني رأياً عاماً، أو سياسةً شورانية أو تشاورية وتداولية لُبُّها الحرية واشتراكُ الجميع في صُنع القرار.

29 ـ لا تُنظّر، لا تفكّر فلسفياً، المدرسةُ العربية الراهنة في الفلسفة والفكر والمَدَنياتِ في معضلةٍ أو مبحثٍ هو «**العلائقية بين الدين والفلسفة**». إنّها مدرسة غير متخصّصة في هذا السؤال الأيسي ثم المعرفيائي والذي هو، على نحوٍ خاصّ، قيميّ أو جماليّ وفنّي... والحالُ هذا، فإنّها تُحيل تلك الإشكالية المستعصية، والمثيرةَ جداً للحساسيات بين الباحثين، إلى مبحثٍ مخصوصٍ ثم مكرَّسٍ تحت عنوانٍ أو تسميةٍ هي: التأويلُ الديني، مستويات المعجزة، الوحيُ والعلم، النبوة والفلسفة، الفلسفة والعلم، المتخيَّل والمجرّد، **العلمانية واللاهوتانية**... كما إنّ المدرسة المذكورة هذه، قد تحيل، هنا، «لَفْظ الحكم القضائي» إلى ميدانٍ فلسفي اسمه «**فلسفة الدين والتديّن**»؛ أو إلى تاريخ الفلسفة، تاريخِ الأديان، اللاهوتِ المقارن والمسكونية؛ وحتى إلى فلاسفةٍ قاعُهم لاهوتيُّ الروحيةِ من بينهم **الرابوع الألماني**، الساطعِ مع كَنْط وهيغَل... هنا، يَرد تبعاً لقانون ترابط المعاني: اللاهوتانية الفلسفية عند بعضِ الوحودانيّين من مِثل: ياسْبِرز (لم يكن يريد أن يعرف تاريخ الفلسفة، وبخاصةٍ قطاعها العربي ـ اللاتيني)؛ وآخرين غنائيين أو روحانيين، و«برغسونيين» غير فلسفيين أو غير عقليين (را: الفلسفةُ الرّخوةُ ولزِجةُ العقل) لكن مع إظهارٍ للدعوة عندهم إلى العلمانية والتأسيس عليها والانطلاقِ منها (را: ما أسميناه **العلمانية المنفتحة، المرنة والتكاملية الحيّة والمُحْيِيَة**، داخل المَدَنيات والفلسفة والعقل في الذات العربية).

30 ـ الكون، هذا العالم، تخلخلت النظرةُ المعهودة إليه؛ والتصوراتُ السكونية، المنظَّمة

جيداً، والمتناهية وحتى الغنائية، قد تغيَّرت. وكذلك تغيّرَ أيضاً النظر الرّكوني الثباتي إلى المجتمع ونُظُمه وطبقاته. نستدعي هنا التأثيرات النفسية الاجتماعية التي أحدثها علم الفلك المعاصر في الوعي واللاوعي عند المتديِّن، وفي الثقافات العامة ناقصةِ التأثر بالعلم والتكنولوجيا والإعلام).

31 ـ هيغل ـ كيرْكيغارْدْ، هيوم ـ كَنْط، الأخلاق بحسب البروتستانتية أو الأنكلو ـ سكسونية والأخلاق بحسب الكاثوليكية، الوجودانية الألمانية والوجودانية الفرنسية... كلُّها ثنائيات تترابط معانيها مع ثنائية العقل والعاطفة، القولِ الفلسفي والأحوال النفسية، المجرَّد والقلب، الأفهوم والخِيلة، المنطقِ والحياة، الذكاء والغريزة، المعرفة تُجرى بواسطة الألفاظ والمعرفة الحدسية (را: اللاعقل، المشاعري، الوجداني، الانفعالي من جهة؛ ومن جهة أخرى، العلم والعقل، الوعي والمنهج...).

32 ـ تأثيراتُ الفلسفة، والفكر العالميني، في التاريخ للعلوم والأفكار عند العرب والمسلمين، وفي شتى المراحل والحقبات التاريخية الحضارية أي منذ التجربة التأسيسية، الأولى، للفلسفة، باتتْ راهناً تأثيراتٍ عميقةً وممتدَّة، متنوعة ومتعدِّدة، فكرية محضة واجتماعية، فنّيةً ولاهوتية... هنا نَذْكر، كشاهد، أنّ الفلسفة والعلوم العربية الإسلامية أساسٌ تقوم عليه ما تُطلِق عليه المدرسة العربية الراهنة ـ بتحفّظ وحذر ـ التيارَ الإسلامي الأوكسفوردي المعاصر؛ والتيار الاسلامي السوربوني المعاصر(!). هما تياران اسمهما الراهن هو: تيار فلسفات التجربة (اللاعقل، الاحساس، التجرّبانية والتجريبانية)؛ وتيار فلسفات العقل... ومن التواضع تعريف كلمة تيار، هنا، بأنّه تيار يوناني ـ عربي ـ لاتيني، أو شِرْكي ـ إسلامي ـ مسيحي.

لقد كانت الفلسفة، داخل التاريخ الفكري العربي الإسلامي، ولا تزال، قطاعاً حيّاً ويُحي الروح العالمينية والعقل الكونيَّ؛ ويُهيّء للانفتاح على المسكوني والانسانوي؛ ويعزّز الانفتاحية والرؤية غير الأحادية، أي الرؤية المساعِدةَ والمحفّزة على الحوار بين الأمم أو بين الأديان كما الحضارات... ولن أتعب من توضيح الدور التطويري الذي قدّمته وتُقدِّمه الفلسفة في حقول التفسير الديني، واللغة، و «المنطق النحوي»؛ وفي تغذية

العلم والأدب والفَنّ، وفي فهم فكْر الآخرين والآخر المختلف والمعانِد؛ وفي النقد والتعاطي مع قيم هي أخرى ونوافذ تجديدية وصراعية، ومع مشكلات الأقلاّويين والغُرَبائيين وذويٍ لغات أو حضاراتٍ مغايرة ومثيرة متحدّية.

33 ـ غدا أكثر إمكاناً من ذي قبل التحاور العربي مع النظر العقلي المعاصر الحارثِ في المجتمع والثقافة، وفي اللقمة والفكر عند: الهندي، الياباني، الصيني... (قا: فلسفة الزوشته).

34 ـ لكأنّ التقدّم خطوةً يكون إحجاماً خطوة؛ وذلك معاً أو ضمن نسق... السلبي والايجابي، الهدمي والتعميري، وثنائياتٌ مماثِلة تعدّ بالعشرات، أساسٌ ومحرِّك في سَيْر العقل والنظرية، الفعلِ والحياة، المجتمعِ والشخصية... قد يبدو هذا «الأمر»، المنطقُ أو النظرية أو الإشكال، عامل حيرة أو تذبذب، وصراعَ قطبَيْن أوتساوي طرفَيْن... الانسان نفسُه متأرجح قلِق، متوتِّر مضطرب، متردِّد بين الشيء ونقيضه، بين التراجع والقفز إلى الأمام، الفعلِ وعدم الفعل، الحركةِ والسكون... لم يَفْهم هذه المقولةَ أحدٌ بقدر فهم الصوفي العربي لها؛ فقد أجاد في التقاطها وتعميمها، ومن ثم في تثميرها واستغلالها لتوليد المعرفة والدراية، وللفهم بل وحتى للتذوق، وللتأويل بخاصة والتطوير، التكيّفِ والتغيير.

35 ـ ماذا نُسمّي ذلك «**النظر**» الذي ينادي بتحرير الانسان، أو الذي هو تحريرٌ للانسان، أو هو أداةٌ لتحرير الانسان من أغلال السلطة، ومن قطاع المثبِّطات والمخاوف والمهدِّدات، قطاعِ الظلم والنقصِ أو سوء الاستعمال لحقوق الوطن والعلائقية والمواطن؟ ماذا نُسمّي ذلك «**النظر**»، العميق الكثير الرزائح (الطِّباقات) المرصوفةِ رزيحةً فوق رزيحة والذي يَهْتك ويحارب التعصّب والعنفَ وكراهية مخالفتنا للأكثري والمعهود والمتحكّم؟ إنّه هو هو **الفلسفة الاسهامية التطويرانيةُ** للقول في اللغة وفي العقل وفي الخير، للأَيْسيات والمعرفياتِ والقيميات، للعقل، للفلسفة، للتاريخ، للانسان في شخصيته ومع الآخر وضمن الجماعة والحضارة، وكذلك ضمن **الدار العالمية للتطور والبقائية**، بل **والتوكيدية والأنسنة**.

36 ـ كنتُ أطمح لأنْ أكون فعّالاً في التوكيد والترخيم لكلِّ حركةٍ، تيارٍ أو اتجاهٍ، من أجل **صياغةٍ انضمامية، توحيديةٍ أو اتحادية، للفعل السياسي العربي**، للعقل الصّراطي السائر قُدُماً وباشتراكيةٍ ما إلى غاية الغايات، إلى **الوحدة العربية** بمعناها الحداثاني المستقل المُحايد، بحملها وتمثيلها لحقوق الأمم والثقافات استقلالاً وشَبَعاً، مَدَنياً أي حرياتٍ وحقوقاً للكل، للجميع قاطبة و«بُرمَّتهم»، للانسان ولكل انسان، للوطن وكل وطن... كان ذاك كله حُلماً؛ ومن النافع جداً أن نحلُم كيما نحافظ على صحتنا النفسية العقلية، على تكيّفٍ ما ـ ناقصٍ أو سيىءٍ ـ واستقرارٍ ريثماوي وعطوب أو إيجابي وإسهامي.

37 ـ **«السلام» اسمٌ لأحد الآلهة الفلسطينية القدامى**. وهو الاسم الذي أُعطي لمدينة القدس، التي دُعِيت «اورْسالم» التي تُذكّر بمدينة «أور» العراقية التي هرب منها إلى فلسطين الآرامي إبراهيم الخليل الذي قيل إنَّه سكن مدينة الخليل، للاحتماء والارتزاق. ثم كانت أريحا مأوىً فلسطينياً للهاربين التائهين في برية سينا. القضية أعقد؛ والملابسات غير محصورة، لكنْ مثيرة.

38 ـ **المَبْحث في خصوصيات استقلال خطاب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر حاجة**؛ وهو يتوضّح كلّما تكرّر. فهو مبحثٌ يقول: تأتي الفلسفات المثالية من المانيا؛ والتجريبانية من انكلترا (ثم أميركا، أيضاً). هذا تسطيح تبسيطيّ مبذولٌ في «الدار العالمية للفلسفة والعلم والعقليات»؛ وليس دقيقاً، ولا هو نافع أو كافٍ القولُ إنّ العربي المتأثّر بالثقافة والسياسةِ في بريطانيا يكون تجريبانياً، ويكون مثالياً من يحيا ويُحيّن الفلسفة الألمانية وأصدقاءها أو محبّيها. كما هو منجرحٌ المقالُ المُعيد إلى الفلسفة الألمانية والانكليزية الفكر الفلسفي العربيَّ المعاصر؛ ثم الراهن. لقد نجحنا، فعلاً وبفعالية، في تجاوز ثم تخطّي تلك المقولة الرخوة ومناهجها منقوصةِ الموضوعية والدّقة كما الحيادِ والنزاهة، المردوديةِ والعلميائية.

39 ـ لا نقول، في المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة، إنّ هذا المنهج أو ذاك النظر، هذا المفهوم أو تلك النظرية أو المقولة، أوروبيٌّ أو غربيٌّ، هنديٌّ أو صينيٌّ وما إلى ذلك. إنّما نحن نقول: علميٌّ هو هذا المنهجُ أو المقال، والعقلُ أو الشخصية... فهنا قولٌ علميٌّ

أو موضوعيُّ النزعة؛ فالعقل لا يُتَخّم بحدودٍ هي القارة أو العِرق، الأمة أو اللغة. والتخومية للانسان هي «منسرحة»، غير مقيَّدة بايديولوجياتٍ وجغرافيا، بتاريخ أو جنسٍ، بطبيعةٍ ما أو ثقافة مخصوصة.

40 ـ الفلسفة أو الأمّة، الانسانُ أو الاستراتيجيا الكونية للبشرية، أتكون علميةً أمْ فضائلية؟ «الأمم هي الأخلاق» أمْ هي المعرفة والعِلم؛ والفلسفةُ هي القلبُ والقيم الانسانيةُ النزعةِ والخيرُ أمْ هي التجربة والأحاسيسُ، العاطفةُ واللاعقل كما العقلُ وحده؟ الانسان موحَّد الأبعاد المتعدِّدةِ المتكاملة، اللابُدّيّة كلها؛ والمتضافرةِ المتساوية رغم الاختلافِ فيما بينها.

41 ـ ربما تكون الأسطورة قد سبقت إلى تصوير الصراع المأساوي الاحتدامي (الدرامي) بين الألوهي والأنوسي (الناسوتي) داخل النفس البشرية. فذاك صراع هو بين الاله والانسان، بين المثالي الروحاني المتعالي وما هو جسدي ومحسوس وعياني، كما هو صراع ايجابي يميّز الانسان ويبنيه ويطوِّره؛ ومن ثم فهو تحاورٌ تفاهميّ بين القطبَيْن أو تحالفُ المختلفَيْن... وكل ذلك بغير أدنى انتقاصٍ وحذفٍ من الألوهي؛ وبغير تضخيم ونفخٍ للانسان، أي بغير إفراطٍ لاعتباره هو هو صورة الله، شاكلةُ الله أي نظيره تعالى، وأكثر. لا شيء يُشعر الانسان بالجبروتية و«المُطلَقية»، وبقدرته على قتل الماورائيات واللاهوتيات، سوى الوعي بالزمان والمكان؛ ولا شيء سوى الوهم يقول بقدرة البشريّ على اختراقهما، وعلى التحرر من أبعادهما... واللغة، باستعاراتها وخيالاتها، تجعل الانسان إلهاً؛ أو شِبه إله؛ وهكذا يستطيع أن يتحاور مع نفسه، وأن يتجاوز الطبيعةَ ارتحالاً إلى الماورائي. فالانسان كثافة ميتافيزيقية؛ وبُعدُنا الماورائي مميِّز لنا: نتناضَح معه؛ نتواضح ونتساكن معاً. المُراد هو، عند نهاية تحليل هذه «**الاشارات والتنبيهات**»، أنّ الوعي واللغة هما العقل؛ هما ما في الداخل من نفسانيات وما في الخارج من ظواهر مجتمعية وطبيعية. وهكذا فالوعي واللغة والعقل أفهومات متغاذية موحَّدة؛ أو هي قطاعات للفلسفة العلائقية الإنسية، ومن ثم الالهية.

42 ـ أوضحنا، مراراً، أولويةَ العوامل الداخلية ـ بغير مبالغةٍ ودون منطقٍ تناقضي أو

تَهْفيتي إلغائي ـ على العوامل الخارجية، في نشوء وتَسَطُّع المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر والتكييفانية (را: متلازمةُ الذاتيِّ النزعة والموضوعيّ النزعة؛ قوانين التعلم والنمو والتطور؛ التفاعلية؛ قوانين التكيّف والاستمرار).

43 ـ يحتاج صانع الفخّار، من أجل العمل على الطين، إلى الماء معاً والنار. وصراع الليل مع النهار، الألوهي مع الأنوسي، الشتاء مع الصيف، لا يعني أنّهما لا يحتاج الواحد منهما إلى الآخر. فهما قطبان متساكنان حُكماً وبالضرورة، طبيعةً أو وظيفة ووسَطاً. لا يجتمع الذئب مع الغنم؛ لكن هل لأحدهما معنىً دون وجود الآخر؟ ثم ألم تكن الأساطير العربية (الكنعانية، الرافدَيْنية، البابلية أو السومرية وما سبق على عبور العبرانية) سبَّاقةً إلى صياغة هذه الإشكالية الأرخية، إلى تدبّرِ هذه المعضلةِ والمأساة أو الإحتدامية (الدراما) البشرية؟

44 ـ **أمام الفلسفة، في فكر بضعة أمم أوروبية**، يُلحَظ أنّ المبهورين المفتونين بها يصابون بما أسميتُه، منذ بداية السُّلّم الانتاجي، العنّة، العجز الجنسي، هوامات الخصاء... لكأنَّ الصابر هنا ـ من أيّ ثقافةٍ كان ـ يخسر «التوازن» داخل نشاط الطبقات العليا من الشخصية، من العقل المتمحِّص المتعقِّب؛ أي المحلِّلِ المفسِّر، المفكِّرِ والمُحاكِم... ويَضعُفُ الحسّ النقدي؛ **ويُذيب المنبهر ذاته في غرض تماهيه**، في الولع والوله، في الإنمحاء والاستسلام للآخر معتبراً بمثابة المَثَل الأعلى المقدّسِ (قا: **العقدة البغماليونية**؛ عقدة الإنسِباع والإنصعاق).

45 ـ في الكتاب الأول الذي صَدَر في علم النفس بالعربية، في الجامعة اللبنانية، كان **انتقادٌ للتأرخة الفرنسية إنْ للفلسفة والفكر أمْ للعلوم بعامة**. فالتأرخة المذكورة تلك كانت تغفِل ما هو غير فرنسي، وغير أوروبي، أو هي تُهمِل وتُهمِّش؛ وهي، على نحوٍ عَجيغَريب (Bizarre)، تُصرّ على أنّ ذلك الناجح الإنكليزي، كما الألماني، مسبوقان في الجديد الذي أتى به هذا أو ذاك ـ وهما المنافسان أو الخصمان الكبيران ـ بفرنسي (مذاهبُ علم النفس والفلسفات النفسانية، ص 71). ويكون ذلك السَّبّاق، في معظم الأحيان، مغموراً أو منسياً، أو ما إلى ذلك وما قيس عليه أي ما ماثله. هنا ظاهرة سوية؛ مأنوسة،

في العالم؛ لكنّ ما يدعو إلى مُساءلة الفرنسي، وأضرابه، هو كونهم يرفضون بانفعالٍ ونزقٍ (أي «بسرعةٍ في ردّ الفعل»)، كما يقول معجم الطب النفسي عن نوع ذلك الانفعال)، أدنى إشارة إلى أنّ الأمر ذاك موجودٌ أيضاً عند العرب والمسلمين، عند الأفريقيين وشتى الأمم المتداخلة على ساحة العالم.

46 ـ التأويلانية العربية المحْدَثة نظريةٌ في الكائن والمعنى والحقيقة منطلقةٌ من تفسير الحُلميّ والديني داخل التراث. والتصورات التراثية عن التأويل في مجال الحلم والتفسير القرآني قابلة لأن تَتَوضّح أمامنا إنْ تدبّرناها في ضوء النظريات الراهنة في التأويل التي يُقدِّمها، كشاهدٍ غربي، نيتشيه وفرويد وديلثي وآخرون أيضاً زارعون في **الدار العالمية للتأويلانية**. حالتئذٍ، إنّ تصورات الأقدمين عن منهج التأويل وفكره تُفصِح عن إمكانية استخراج مقولاتٍ اساسيةٍ تَنْظُم وتُحيي التأويلانية الراهنة في الفكر العربي؛ من تلك المقولات: مقولة الأصل، أو بداية وجود الظاهرة، النشوء (التكوّن)، تطور الظاهرة، سيرورتها وصيرورتها، مقولةُ اعتبار التاريخ مفسِّراً للحاضر أي حاضراً باستمرار.... ثم هناك المقولات الأخرى: لكل شيء أوّل؟ صحيح! والأهم أنّ لكل شيء معنى؛ وأنه لا شيء يكون اعتباطياً، وأنّ المعنى الحقيقي يكون محجوباً (مطموراً، غير متمايز، قابعاً، ظِلّياً، غير شعوريّ)، وأنّ هذا المعنى المحجوب المتضمَّن هو «الحقيقي» أي المؤثِّر، المحتِّم، الأساسي أو الأصل، وأنّه كامن وفي القاع، وهو المركز كما المحور، ومتكافىء القيمة كما المعنى.

وهكذا فإنّ التأويلانية، كالرِّمازة والحلميات كما التحلينفس بعامة، لا تثق بالنظرية التي تجعل الانسان متمركزاً حول العقل، أو الذات، أو الحرية، أو الحضور والظاهر. فعلى الضّدّ من ذلك، إنّ اللاعقل هو المخفي في قيعان العقل، واللاذات هي المطمورة في عتمات الذات، والغائب حاضر في الحاضر، والتاريخ مفسِّر، والحتمي والظِّليّ كما اللامتمايز والمدفون أكثر مما هو محرِّر وحُرّ أو حريةٌ، ووعي وإرادةٌ أو وضوح وحضور، أو دقيق وصارم وأحادي (را: تكافؤ القيمة في: الوعي واللاوعي، العاطفة والشخصية، النفسية والمعنى، المَرَضي والفعل القسري والسويّ...).

47 ـ لماذا كانت قراءتنا التحليلنَفْسية والعلمَنَفْسمرضية أو **الطِّبْنَفسية لأعلام غربيين في عالم الفلسفة والفكر والعلم**؟ ولماذا هذا الاهتمام التعقّبي التنقيبي، لماذا ذلك التفكيك أو الفكفكةُ جزءاً جزءاً لشخصياتٍ من نحو: ديكارت أو ج.ج. روسّو، كَنْط أو نيتشه؟ كأنّ تلك القراءة هجوميةٌ وصُمودية معاً؛ استفزازية وانتقامية؛ دفاعية... هل ثمة تلفيقانية، إسقاطية، تعويضية، شَطْرنةٌ أو إشطارية؟ إنّها طريقةٌ قد يُنظَر إليها بمثابة «تكتيكٍ»، وسيلةٍ، هدفُها الضربةُ الأسرع والأنجع لقتل أساطير الغربي أو أُنسوجاته المَزْعمية بل التخيّلية الاختلاقية حول مركزِه وعقله، فلسفته وسياسياته... ومن ثم ربّما في ذلك طريقةٌ هي الأكثر والأسرع مردوديةً وفعاليةً من أجل تحقيق الانتصار الذاتي، وردّ الاعتبار، واستعادةِ لواء العالمية في التقدّم الشّمّالِ المتوازن، والتناقح الذاتي، والتكييفانية الإسهاميةِ للنحناوية المنجرحة (را: أواليات الدفاع عند القلِق). نُريد، كلّ ما نريده، هو العدالة في العالم، والمساواةُ بين الأمم، والحوار والحُرّانية، والتضافرية والحقوقُ المدنية للأمم والأفراد والعلائقية على صعيد كل وطن، وداخل الدار العالمية للأوطان. وفي الواقع، لا تريد الأمم المنجرحة اليوم أن تهزم غداً أُمما هي اليوم جارحة؛ فهذا غير أخلاقي، وأمْنية خيانية مخادعة، وغير عقلية وغير فاضلة...؛ ومُعادية للتاريخ والانسان، وللبشرية والمسكونة (را: مقولة الاعتذار والاعتراف بعد الاقتراف؛ الغُفرانية).

48 ـ ليس العقل، بحسب المدرسة العربية الراهنة في الانسانيات، «أداة» أو نشاطاً **ومهارةً تُجزّىء**، ثم تَعْجز عن إقامة التوليفة... لقد أوضحنا أنّه يُدرَك المنهج الاستقرائي ليس كنقيضٍ للمنهج الاستنباطي؛ وأنَّ **المنهج التحليلي** ليس في ثنائيةٍ قَطْعيةٍ بتّارةٍ مع المنهج التوليفي، لأنّ التحليل والتوليف أي التحليل والتركيب يتداخلان ويتكاملان ضمن بنيةٍ؛ أي في إطارٍ مشترك وكلٍّ عام ومتلازمةٍ تفاعلية.

49 ـ **العَدَمانية**، داخلَ النظرية العربية الراهنة في فلسفة العلم، يمثّلها زميلنا م.ع. ـ ر. مرحَبا (را: السّبب أو العِلّة المرفوعة، اللاقانون واللاءات الأخرى المماثِلة المستدعِية لبعضها البعض الآخر بالمعنى الراهن). أسقطتْ فلسفةُ العلم، المعرفياتُ (= المعرفياء)، مقولة أنّ العقل التفاصيلي نقيضُ العقلِ الكُلاّنيِّ، وأنّ الاحساس نقيضُ الادراك، والسببيةَ

الحتمية تُناقِض التلاصُقية التجاورية، العَرَضية التي يُشك بحقيقتها أو بحقائقيتها وعلميتها... وأنّ السببية بالمعنى اليوناني العربي اللاتيني ليست نقيضاً مطلقاً للسببية بالمعنى النيوتوني؛ وأنّ هذه الأخيرة ليست في متناقِضةٍ نهائية كاملةٍ وتامة مع السببية على الصعيد الذري، مع اللاسببية (را: العَدَمانية العربية الراهنة؛ وفي الدار العالمية؛ أيضاً: النقد العربي الراهن للفيزياء في تجربتَيْها ما قبل وما بعد نيوتن ثم في التجربة الراهنة).

50 ـ اهتمّت المدرسة العربية الراهنة... (م.ع.ر.ف.)، مع إلحاح يُصرّ ويؤكّد، بأن تكون دراسةُ **الراهن** نسغَها وروحَها، بل ومحورَها أو منطلقها، ومنصَّتها؛ وبأن تكون **راهنيةَ المنهج والفهم** كما التصورِ للتاريخ ثم للواقع والآنيِّ، للحاضر القائم النافذِ، للمجتمع والأيديولوجيات والطبيعة، للمعرفة واللقمة والفن، للعلائقية والجارحات كما المنجرحات داخل الحضارة والتنمويات السارية المعيوشة... من هنا تَنْبجس أصلحية إطلاق كلمة «**راهناوية**» على تلك المدرسة التي لا تسعى لبناء نسق شمولاني تتفسَّر داخل آفاقه الذّرّة وليس فقط المجرّة وما بينهما كلّه وبرمَّته (را: إعادة الاعتبار للعقل العملي داخل النظرانية العربية المعاصرة؛ أيضاً: العقل العملي الراهن أو الفلسفة العملية الراهنة).

51 ـ اختلفتْ قراءتي للتحلينَفْس، **لفرويد** ولا سيما **لاكان** (Lacan) من بعده، عن كتابات **مصطفى صفوان**، ثم زميلي **عدنان حبّ الله**. ولعلّي لم أبتعد عن الصواب حينما تجاوزتُ الدوغمائية والحِفاظية الاستمساكية المتصلِّبةَ بآرائية فرويد حول: نشؤ القانون والتحريمات كما القيم والأخلاق (را: الطوطم والمحرَّم)... لم يُردْ كثيرون من المحلِّلين النفسيين العرب الاستنفاع من علم الاجتماع وعلم التاريخ واختلافهما عن التحليل النفسي؛ وما شاؤا ابتعاداً ما، ومهما كان قليلاً، عن «رواية» فرويد، عن فهمه، كشاهدٍ أوّل، لأسطورة أوديب، للعُقد، لهيمنة الجنسي اللاواعية والأحادية المستبدة وحتى اللامتطورة. وما هو، كشاهد آخر، تفسير فرويد القَطْعي الحاسم بل المسبَق والجاهز، والمفروض أو الإرغامي والقسري، للأحلام ووظائفها، لرموزها وأوالياتها؟ إنّ تطوير فرويد لا يكون إلاّ بالتفاعل مع داروِن. ومصطفى صفوان قدير؛ لكنّه فضّل لنفسه

الاكتفاء بما أسميتُه اللاكانية ـ الصفوانية... أنا أراه يستحق ما يستحقه لاكان من شهرة؛ وما يستحقه مصطفى زيوَر من منزلة تأسيسية لما أسميتُه المدرسة العربية في التحليل النفسي. لقد قلّص صفوان شخصيته وعقله المحلِّل المبتكِر حينما حَصَرَ نفسه وفكره بالفرويدية واللاكانية اللتَيْن هما أصغر من أن يستطيعا اختزال الانسان إلى فهم ضيّقٍ مسبقٍ للعائلة، وللعائلة إلى أبٍ وأم وطفل، إلى الجنسي والطفولي واللاواعي. يُستَجلب هنا: الانتفاع والتوظيف حيال اعتبار اللاوعي لغة؛ أيضاً: نقدُنا الرافض لاعتبار هذا اللاوعي لغة لا أكثر، ثم مطلقاً أو أفهوماً مجرَّداً، ما ورائياً؛ أيضاً: المقارنة التي أقمتُها بين داروِن وفرويد، بين المتضمَّن عند كلٍّ منهما، بين نشوء الفرد ونشوء النوع أو اللاوعيِ الفردي وكذلك اللاوعي النوعويّ.

52 ـ تقوم داخل الشخصية، وتماماً كما الحال هي أيضاً في الفكر والمفاهيم، وفي السلوك وقطاعات الفلسفة، طِباقية... فالانتماءاتُ والهويات، والدوائر والتجربةُ أو الفعل والحقيقة، تترازحِ رزيحةً تحت رزيحة، طبقةً تِلْو طبقة، طابقاً فوق طابق، مدماكاً تلو مدماك. هذه الطِّباقية تبقى إحدى الخصائص الأساسية في مُعقَّدِ (تعقيداتِ) المقولة والعقل كما الفعلِ والتاريخ، اللغةِ والمعنى كما الوعي واللاعقل والكلمة.

53 ـ النظرية **التوكيدية التزخيمية** هي الوجه الثاني، اللامشبَع المُكامِل، **للهتكانية** التي تحمل تسمياتٍ متواضحة متناضحة من نحو: اللاءانية، الرفضانية، السَّلْبانية، العَدَمانية، اللَّيْسانية، النَّفْياوية، إلخ (أيضاً، را: النقدانية الحضارية والتي هي استيعابية تجاوزية تَخَطَّوية). المُراد هو أنّ التوكيدية التزخيمية ليست قبول الواقع، والرِّضا بما يجري، أو التقريظ والدفاعي لما هو قائم في السياسة والإدارة وسلطات الدولة...؛ فالتوكيدية ليست البلادة؛ ولا هي اقتناعية اقتبالية، استسلامية ومُوافقة... تكون التزخيمية بعد أن تكون تشخيصاً تحليلياً توليفياً، أو تفسيراً ثم تغييراً متواظِباً متناقحاً للواعي والظاهر، وحتى لما هو متضمَّن وغير مفصوح؛ فالتزخيم التطويريُّ تغييري، وهو القطبُ الايجابي للتفاعلية مع القطب اللاإستكفائي الذي هو الهدم والنقض والفضحُ.

54 ـ نافع جداً، وليس هو سديداً فقط، الإصغاء ـ عند العربي والإسلامي والأفريقي ـ إلى

القول الإنكليزي في الفلسفة؛ ولا سيّما في الفلسفة الفرنسية، كشاهد. والأميركي يُدْهشه الاهتمامُ بفيلسوفٍ مثل هذا أو ذاك من الوجودانيين، أو من المثاليين والروحانيين... ويَتَعامل الفكر الأميركي بازدراء، أو باستخفافٍ واستعلاء نفوري، مع الفنّ «اللانافع»؛ وليس فقط مع الفلسفة ومع الماورائيات، مع المثالي والمطلق، الغيبي والأخروي.

إنّ قول ب. رَسِّلْ في فلسفة سارتر يُظْهر سارتر هذا شخصاً خفيف المستوى الاجتماعي، غريب التفكير، زوري العقل... وأظنّ أن قول فتغنشتاين في الفيلسوف قولٌ لم يبتعد كثيراً عن أن يكون قولاً في اللاعقل، في إنسانٍ بحاجة لارشاد، في اللاوضوح واللادقة، في الرّطانة والأجوفية وغموض اللغة كما الفكر.

55 ـ من اللابدي إعادة الأهميةِ والأشكلةِ والمَغْنَية للخائلة، للمتخيَّل والخِيلة. واللابديُّ أيضاً هو تعاون الحادسةِ والرامزةِ والمعتقِدة والمؤَوِّلةِ والايمانيات مع العقل والمحض، أو المنزَّه والمجرد؛ وذلك لأجل الانتاج الفكري الموزون، والمحاكمةِ النقدانية، وبناء المحضانية.

56 ـ الفيلسوف حارثٌ في القول الفلسفي، مقيمٌ في القضايا والأسئلة الفلسفية. إنّه يحلّل ذلك الموطن؛ وذلك الفيلسوف نَفسَه؛ واللغة؛ وأسبابَ تلك القضايا وتلك الأسئلة. ومن جهة أخرى، **الفيلسوف** حارثٌ في العقل العالميني والحقلِ المسكوني: إنّه المفكّر الذي لا ينفكّ يفكّر ويحلِّل وينتقد بغية التغيير باتجاه الأعمّ والكونيِّ؛ ومن ثم فهو، في كل ذلك التفكير والتحليل والمحاكمة، مُصرّ على المواظبة والمُراجعة، وإعادةِ التدقيق والتفلسف بغير تراجع إلى ما قالته المذاهب الفلسفية السابقة، وبغير استكفاء أو مكثٍ عند النافذ أو الواقع الحاصل... وبذلك الاصرار على الاستمرار في إرادة التفسير والتغيير، في الكشف والتشخيص والطَّرْح كما في التفهيم والحلِّ والتوضيح، يتكرّس دورُ الفيلسوف، وتتحقّق مهنته، ويتَعيّن اختصاصه.

إنّه لمن خصائص المدرسة الفلسفية الراهنة، في الذات العربية، خاصيةُ **التكرُّس لمراجعةٍ تُفسِّر وتعمّق المذاهب الفلسفية** في الدار العالمية الموسَّعة للفلسفة، للفكر المحض كما العملي الذي يحتوي على العقل الجمالي أو القيمي، الفنيّ كما الأخلاقي. **لكنْ، كيف يكون ذلك التنظير الفلسفي في المذاهب الفلسفية؟** ومَن هم الفلاسفة، والمفاهيم الفلسفية،

الواجبُ متابعتُهم فلسفياً أو بعين الفلسفة؟ أجل! إنّ ممارسة التأرخةِ للفلسفة ممارسةٌ للفلسفة، وتدرُّبٌ وإعادة تعلّم، ومزاوَلة.

57 ـ تُساعد الثقافة الأنكلوسكسونية المعاصرة على إحياء **الأوكسفوردية ـ العربية الأولى** المعهودة؛ ثم على المرور إلى التيار التحليلي اللغوي كما المنطقي؛ وإلى **فلسفات الاحساس والتجربة أو الفعل**؛ وإلى تيار الرَّبْطانية والشّكّانية والـ«هِيومية» في فهم العقل أو تفسيره وتحليل عملياته وأجهزته، بيولوجيته وتعقّده المتطوِّر المميِّز وحده للانسان والانسانية والمجتمع البشري... ربما يعني الانتقالُ إلى **اللغة الانكليزية** تحوّلاً هو تراجعٌ عن **فلسفات العقل**؛ أو اهتداءٌ إلى فلسفة اللغة، والمنطقِ الحديث (المَنْطيقا)، والفلسفات البراغماتية (الذريعانية) واللّذّانية كما المنفعانية والمصلحانية... إنّ هجران **اللغة الفرنسية**، كلغةٍ للفلسفةِ وتأرخةِ الفكر والعلم، ينقل إلى فضاء مختلفٍ قد يكون كثير المردودية على الناظر في الفلسفة وتاريخ العلوم والحضارة. وذلك الانتقال حافزٌ ووقودٌ للتموقع العربي المتكيِّفِ داخل الدار العالمية للفلسفة أو للعقل، للنفسي والفكري والتاريخي؛ وحافزٌ ومثيرٌ للتحليل النقداني المستقل، وبالتالي لصياغة فضاء مشترك وإطارٍ عامّ بين العلوم الطبيعية وعلوم الانسان في المجتمع والحضارة والتاريخ (را: الأوكسفوردية العربية المعاصرة والسوربونية العربية المعاصرة داخل متكافئةٍ تحاورية ونقديةٍ تخطَّوية؛ را: ما بين التحليل النفسي ونظريات التطور، ما بين الثقافي والبيولوجي أو المجتمع والطبيعة...).

58 ـ طه حسين، في نظريته التربوية، قد يبدو أنّه يَتَغافل عن المنهج الشكّي النزعة، أو المقالِ كما الموقف الحذر والارتيابيِّ... لقد بدأ شكّانياً؛ وانتهى بالإقرار الأتمّ تجاه المسلّمات اللاهوتية، والقَبْليات الأدبية واللغوية والفنية التاريخية... وتراجع كثيرون، قبله وبعده، عن اعتبار أنّ العلم دينُ هذا الزمان؛ وأنّ العلم مركز الفكر والقائدُ الوحيد إلى مستقبل يُزهر فيه الانسانُ والانسانية كما المجتمع والحضارة والفنّ... وتراجع معاصرون عن اعتبار التاريخ مدرسةً، وأمثولةً في الخير وتحقيق السعادة، وفي تطوير الحياة والسياسة وتعزيزِ المكانة والقيمة... فالتاريخ فيه عِبَر؛ إنّه عِبرَيٌّ إنْ أردنا له أن يكون حمّال عِبَر، استعبارياً، أخلاقيَّ المسير والمقصود، نبيل الغاية، وعظانياً. لكنّه قد يحمل أيضاً نقيض

ذلك... فنحن إنْ شئنا أنْ نفتش فيه عن اللاأخلاقي والمُظلم لوجدناه يعلّم الفساد، وعبادة العنفِ والتعصّب؛ أو قد يبدو فاتراً، محايداً، بلا هدف؛ ولا يرمي إلى تحقيق الخير أو تعزيزِ الشرّ والهدْمي.

59 ـ ينفع، حين إرادةِ معرفةِ شخصية الكاتب، اعتمادُ العقل المقارِن. فأنْ أدخُل **عالم** جبران خ. جبران أمرٌ يتوسَّع ويتّضح بمقارنة جبران بكاتبٍ آخر مناقض، بمختلفٍ عنه كثيراً أو قليلاً. إنّ الكلام في جبران يَسْطع حينما نضعه مع سعيد عقل على بساطٍ واحد، داخل بنية أو كلٍّ: يشتركان في «أمور» عديدة **متعلّقة بالشخصية** السوية كما غير السوية. وهنا إلماحاتٌ فقط إلى ما يُعرف عن كلٍّ منهما، عن سماتٍ منجرحة أو مضطربة، متضخِّمة أو غير نمطية هنا؛ وهناك. وما يقوله نُعيمة عن جبران مطمورٌ وغير منتشر؛ فجبران ـ عند هذا الكاتب ـ لا يستحق كثيراً من العناية، ولا كثيراً من الشهرة أو «الهالة» الجبْرانية. في زمنٍ ما كان نافعاً، أكثر مما هو سديد، إضفاء صفاتٍ رائعة على كاتبٍ في لبنان. لقد قُيِّض لمفكّرين «إعلاميون» يبجِّلون أكثر مما ينتقدون، ويصفون أكثر مما يحلِّلون، ويُهيلون المديح أكثر مما يسعون باحثين عن «الحقيقة». ويوم حلَّلتُ شخصية جبران من خلال لوحاته، وشخصية سعيد عقل بعَدّ مصطلحاته الأكثر تعدّداً، اهتاج «إعلاميون» يطبّلون ويهلِّلون. قدَّمتُ شواهد لتمرين الطلاب؛ ولم تكن النتائج متسرّعة، أو خائفة ومجرِّحة لشهرة أيّ كاتب مغمور أو شهير (أيضاً، را: اللاواعي والمستور عند م. نعيمة، بحسب تحليلاتنا السالفة).

60 ـ **الفلسفة، في بعض أدوارها العربية الراهنة،** نقد استيعابي وتطويري للمذاهب الفلسفية العالمية... فالفلسفة نظرةٌ إلى الحياة في مجموعها وسيرورتها وصيرورتها؛ وتصورٌ دقيق واسع في معنى الوجود هنا وهذا، وفي مآله؛ أيّ في معضلاته الأكبرية والحلول الأشملية المنظِّمة للعمل والسلوك والعلائقية كما للقول والانفعال والمحاكمات تنظيماً يُحيِّن القيم والسعادة، الخير والفوزَيْن والفضيلة، الفرحَ والتحقق الفرداني كما النّحناوي. الفلسفة نظرٌ «محضٌ»؛ وتنقيبٌ في الحقيقة بأدوات العقل؛ وقولٌ في العقل وأدواته. لكنّها، في ضلعها الآخر أو في عينها الأخرى، عملٌ متناقح فضاؤه الخير الأعمّ

والأعظم، والحياة الضِّرامية المتصاعدة أبداً نحو التكامل والكمال، نحو الحكمة كما الرّشدانية.

61 ـ من الكُتب التي أحلتُها إلى قسم الترجمة، في إحدى المؤسّسات المهيّأة المجهَّزة، كتاب بالفرنسية، للاختصاصية التونسية م. وَلْباني. لقد نجحت الدراسة هذه في تقديم «حلقة فيينا» بثوبٍ أو وجهٍ يبدو لي أنّه متّصفٌ بكلّ السِّمات المعروفة، عند الفرنسي، في إنتاج الكتاب الفلسفي. ذاك ما يتجلّى في: الأسلوب، اعتماد اللغات والمراجع الأوروبية، اعتماد مصطلحاتٍ مأخوذة من لغات متعددة يألفها الباحث الفرنسي في الفلسفة (قا: ريكور، كَمَثَل)، العودة للنّصّ الألماني، الاستعلاء التسفيلي والتضخيم النرجسي التفويقي حيال الآخر وحيال الذات... (را: مطالب العربي والمسلم والعالمثالثي من أوروبا، وبخاصةٍ من دولها ذات الجاليات الإسلامية المرموقة: إيطاليا، فرنسا...؛ أيضاً، را: زيعور، نحو استعادة الدور الإسلامي في السوربون بعد طرده منها على يد الأسقف تامْييه).

62 ـ نُترجِم دفاعاً عن الذات، ونغتني داخل صراعيةٍ متساويَيْن مختلفين! لكنيّ، وإذْ أنا أنْقُل الآخر إلى لغتي، أنقله إلى ثقافتي وعالمي ودُنياي؛ فيغدو قسماً منيّ، ويحلّ فيَّ، ويتساكن معي، ونتجاور ثم نتحاور. بالترجمة أتمثّل وأستدخِل الآخر؛ أستهلِكُ مقوّماته ونسيجه، وأُمْسِك بروحه ومنطقه، بعقله وقوته، بطرائقه في السيطرة واقتداره على التغيير... إذْ أُترجِم إلى لغتي أُقوّيها وأُكرّمها؛ وبالتالي يحصل فيّ التعويض كما الإبدال، التحصّنِ والتطهّر، الدفاع والغسلِ والحذف، إعادةِ التفسير أو المَعْنيةِ وحتى الأشكلة.

المترجِم والمترجَم عنه قطبان؛ هما في ثنائية اسمها الذات مع الآخر. ليسا في منطق المتناقضَيْن. هما يتفاهمان؛ لا تكون الترجمة أمينة مُطَمْئنةً ومُريحةً إنْ خضعت الذاتُ للآخر، إنْ شعرت الذاتُ أنّها في مقام الضعيف أو في مرتبةٍ دون مرتبة الآخر. الترجمة المستسلِمة هي التي تَشعر بالنقص والقصور، أو بالضعف والعجز، حين تجابه أو تتعامل مع الآخر. إنْ لم يكن الآخر معتبراً بمثابة النّدّ؛ أو المساوي أو النظير المختلفِ، انهزمت الذاتُ وجرحَتْ ذاتها بذاتها، وبأشكالٍ لا واعية، وأخرى واعية وحتى مرغوبةٍ، أو قهريةٍ قاتلة.

63 ـ النظرية كما البحوثُ العربية المعاصرة / الراهنة في الفلسفة واللغة والفكر، في العقل واللفظة والطبيعة، فنّدتْ واستوعبت العلموية؛ وتَقْننةَ الفكر والفلسفة والجماليات؛ والتفرّدَ كما التأحيدَ **للتحليل اللغوي**؛ و **التحليل المنطقي** (را: الوضعانية المحْدَثة)، إلخ...

لقد وَسَّعتْ تعريفَنا للفلسفةِ الانفتاحيةُ التفاعليةُ **مع التيار الأوكسفودي ـ العربسلامي المعاصر**، مع تيار فلسفات التجربة وفلسفات العلم والمعرفة، مع تيار فلسفات اللغة والمنطق الحديث والسلوكانية، مع المنفعانية والمصلحانية واللذّانية... أخيراً، لا نخشى القول إنّنا لم نكن قطّ معجَبين، أو لاحِقين بلهفةٍ وابتهاج، بأدروجاتٍ باريسيةٍ دُعِيَت فلسفية (الوجودانية، التفكيكية، الفلاسفة الجُدُد أو الصِّغار...)؛ ولم نكن خائفين من القراءة الداروينية للتراث والقولِ الفلسفي المعاصر، وللعلم النفسي والتحليل النفسي أو للثقافة والطبيعة، المجتمع والأخلاقِ والتكييفانية.

64 ـ لم يَخْفت تأجُّجُ موقفي الاعجابي ـ الافتخاري معاً **بالفنّ العربي الإسلامي**، في تجربته العربية الإسلامية التدشينية، ثم في تجربته الأغنى وذات الأجنحة المتكاملة والضِّرامية (العثماني، الهندي، الفارسي...). لكنيّ قد لا أودّ المكوث، يقوم به بعض الزملاء منّا وفينا، عند المقارنة المستخرِجةِ لتأثيراتِ ذلك الفن أو لنفوذه داخل لوحاتٍ لمعاصرين غربيين: ميرو، كاندينسكي، بيكاسو، بول كلْي...؛ وثمة أيضاً من يُصرّون على تأثير «جماعتنا» في: ماتيسّ، ماكْس أرْنسْتْ (قا: ديلاكْروا، لوحات المستشرقين). إنّ القول بشخصيةٍ ابداعيةٍ مميَّزة، ومستقلةٍ تاريخياً أو مكرَّسةٍ عالمياً، للفنيّات الإسلامية، هو عينه القول بمدرسةٍ عربية راهنة في الجماليات وكذلك في الفلسفة (قا: صراع القيم؛ تنازع الطرفَيْن المتساويَيْن المختلفَيْن).

65 ـ العوامل المحلية في تطوير الدار العالمية للفلسفة والفكر والمَدَنيات فعالةٌ وبارزة. لقد بِتنا نتدبّر ولا نشكك في الدوافع العربية الداخلية إلى النقد والانتاج، المراجعةِ والمتابعة، في فلسفاتٍ من نحو: **فلسفة العلم، المنطقُ الحديث، المنطق الرياضي، فلسفة الرياضيات، العَدَمانية «الغربية»** الجديدة... وتتكافأ هذه الدوافع المحلية مع تلبيةٍ من

العربي لنداءٍ وجاذبيةٍ تَصْدر عن تلك الفلسفاتِ الراهناوية، الثائرةِ و «المجنونة». هنا يتجلّى أنّ العربي مشارك، إنْ في وطنه أو جامعاته أَمْ عَبْر الأوطان والمراكز العالمية التي نزح إليها، في تطوير تلك الثورات المعرفية العابرة للقارات والقوميات والأوطانية. وفي خطّة أو حبّ الاستعادة للعقل العربي النازح نوعٌ من التثمير، ومن الدفاع عن العقل العربي إنْ اتُّهم بتقصيرٍ أو تراجع، وكسلٍ أو إحجام. وفي مطلق الأحوال، لقد ترجرج منطق الإلغاء والإقصاء، منطقُ التهميش والتهديم أو التكفير والتسفيه، منطقٌ يَرْمي «اللامحظوظين» بالبخاسة أو القصور العقلي، بالفساد والمغالطة، بالمخاطلة والعجز... وذاك ليس فقط في علوم التفسير والمحاكمة، في عوالم الفكر والعلائقية والتواصلية؛ وإنّما أيضاً في دنيا **الدار العالمية للقانون الدولي؛ ولحقوق المواطن العالميةِ كما الأوطانِ المتضافرة ضمن المسكونة**... (را: حقلُ العالمينية، ميدانُ الفكر المسكوني أو الخطاب الكوني، داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر [وللمستقبل]...).

66 ـ تَنْجرح نرجسية المفكّر «الغربي»، الآخر المستقوي معاً والمستضعِف، أمام **ظاهرة «شروق الآخرين»** (Rise of others). ذلك الانجراح الحضاري مؤلم؛ قد لا يكون مأساوياً في «**المدى المنظور**»، إنما هو يبقى ملحوظاً، وحافزاً للدفاع، وراغباً في تأخير القادم الذي سيغيِّر حكْماً في الدار العالمية؛ والذي سيأتي حتماً كمغيِّرٍ على صعيد الفكر في الكون والعقل، وعلى صعيد البشرية والمسكونة. كنتُ طالباً في السّوربونّ؛ أرسلتُ مقالةً لاحدى المجلات اللبنانية، في أوائل الستينيات المنصرمة؛ كانت متواضعة، لكن «مرعِبة» للأورو ميركي. لقد كانت ترفع توقعاً عالي المستوى ستحققه الصين على الصعيد الإنتاجي. وفي حدّة الأزمة الاقتصادية لأميركا، وأضرابها، تسطع باهرةً، في الـ 2009، وقبلها في 2008، شمس الصين (قا: الاقتصاد الهندي؛ كشاهدٍ آخر في ظاهرة صعود الأسْيويات التّنْغيصي). ذاك التغيّر على صعيد الاقتصاد، أو في القطاع المعرفي وثورات العلوم والمعلومة والصورة، غيَّر أيضاً في مواقف الفكر الغربي من العقل واللغة، من العلم والعبقرية، من الحضارة والدين العملي والعلمانية، من الانسان والفلسفة إنْ تُجاه الصيني والهندي أمْ تجاه العربي والمسلم والعالمثالتي والدار العالمية. لقد سئمنا القول

عن مركزانية الغربي الفلسفية والابداعية، عن اعتباره لنفسه مطلقاً ومحوراً وذروةً في الحضارة الراهنة؛ لكنّنا سئمنا أيضاً، بل وأكثر، تكديس رَجْمه ولعنه ومغفلين القراءة التاريخية للغرب هذا. المفكّر الغربي تُمِضّه المشاعر بتراجعه، بتقدّم الآخرين ونجاحهم، بل وتفوّقهم الفائِق على أنفسهم، وعلى من كان قد سبقهم.

67 ـ قطبان هما **الاعلان العالمي** لحقوق الانسان **والاعلان الإسلامي لحقوق الانسان.** إنّهما في متفاعِلة، في شكلٍ عام أو نسقٍ: لكل منهما القدرة على تطوير الآخر، وعلى اجتراح آفاقِ عالمينية ومستقبل تزخيمي للمواطَنة وحقوق الوطن، للمؤسسات الطوعية المدنية. وكذلك يكون القول في صدد حقوق الانسان في الاسلام (العقل، الدين، الحياة أو النفس، النَّسل، الملْك) وحقوقِ المواطن كما المُواطَنية المسكونية.

68 ـ تسعى «**الحالة**» **الأميركية** إلى دَوْلرَة العقل والوجود والقيم. لقد بات **الدولار** صنماً معبوداً؛ طوطماً أو تسميةً أخرى للمطلق. **والديمقراطية، كما المَدَنياتُ، عندنا**، إنْ للفرد أمْ للجماعة أو للأوطان وللعالم، غير بريئةٍ وغير شفافة؛ وهي مستغَلّةٌ ومحكومةٌ بمصالح فكرٍ سياسي اقتصادي **أمبراطوري** راغبٍ في الهيمنة التسلطية والتفرّد الإلغائي.

69 ـ نجاح الآخرين، القائمين خارج أوروبا «الغربية»، جَرَحَ **القاطنين داخلها**؛ وأقلقهم كما جعلهم يتوجّسون الانجراح النرجسي الحضاري. يترافق ذلك مع تخلخل النظرة إلى الذات والتاريخ، إلى الانتماءات والهوية والمستقبل... العُصاب الجماعي الذي شخّصناه عند العربي، ومن إليه أو شاكله، لربّما بات توتّراً وتوجّعاً عند الأوروبي أي خوفاً من التضعضع والذبولية.

70 ـ الوعيُ بالتراجع، أو بالتخلخل موقِعاً ونمطاً، وسواء أكان غير متمايزٍ أو متمايزاً حادّاً، **عند** الأوروبي المعروف، يستولد أوالياتِ الممانعة والمقاومة، الرفضِ والتمرّد... ويُدرَك، عند ذلك الصابر، النشاطُ التعويضي، والتنكر للواقع، والتحصّن والحنين، والنكوصُ ثم، بشكلٍ خاص، التطهّر الحضاري كما الغسل والمحو.

لم تجابهني عراقيل كأداء في كل مرةٍ كنتُ أحلِّل فيها **الانجراحات كما العلاجات النفسية الحضارية** ليس فقط داخل الظواهر الانهزامية الانكسارية عند العربي؛ وإنما أيضاً

عند تحليل الوعي بالعصاب التخلخليّ الحضاري عند الغربي... وكلامي عن «**عُقَد**» نفسيةٍ **حضارية** عند الفرنسي المعاصر، كعيّنة أو للشاهد، داخل الدار العالمية للأمم أو الحضارات وللمستقبل، أصابتْ من قَبْل ولا تزال تصيب أمماً منغلبةً لكن رافضة للانغلاب النفسي الحضاري (را: معجم الطب النفسي والانجراحات كما العلاجات النفسية الحضارية [عند الانسان كما الأمم المعاصرة]...).

71 ـ تنتقد المدرسةُ العربية في الفلسفة وتستوعِب القول في سؤ «الطبيعة البشرية» واعتبارها شريرةً وعُنفية؛ وتُفنّد مع تدبّرٍ وتدقيقِ القولَ بل الفعل الراهن الذي يعطي أهميةً أولى للحكم المطلق، والحاكم المتفرِّد، والمصلحة الفردية المناقضة للشورانية والليبرالية والحكم المدَني. هنا تتدفّق مقولة أنّ التأرخة العربية للفكر السياسي في العالم تولي أهميةً لـِ لوك (را: اللوكانية العربية المعاصرة) كركنٍ في فكرةٍ أو مُفترَضةِ **العَقْدِ الاجتماعي** أو العلائقية الشورانية الديموقراطية (را: الانتخابات التشريعية، السلطة التشريعية)؛ وتعطي أيضاً أهمية لنقد قولٍ مَثَّله قديماً هوبْز في العقلية البورجوازية، والنظام الاقتصادي القائم على المنفعة والذّئبيةِ والمصلحة الفردية، وفي اعتبار ذلك طبيعة بشرية كونية وواقعيةً عامة... وهنا تَرِد: الـ «هوبْزية»؛ الشورانيةُ والعقد الاجتماعي؛ الفِطْرانية؛ القولُ بالطبيعة الخَيِّرة للانسان، وبرفض تأسيس العنف والقوةِ والفردانية للوعي والعقل، ومن ثمّ للحرية والقانون، وللدولة كما الحضارة؛ الرأسمالية.

72 ـ نظرية الأُفُق هي، عند ابن خلدون، قد تُفهم على نحوِ مُرهِصٍ أو مبشِّرٍ بما تَوضّح مع ثورة دارون. وفي مطلق الأحوال، تبقى نظريةً جريئةً ليست بأصالةٍ كبيرةٍ داخل الفكر العربي الإسلامي؛ وأهمّ ما فيها، والرأيُ عنديٌّ، ارتباطها بمقولتيّ الأعمار ثم الأطوار.

73 ـ رموز الأب عند م. عبده، ذلك الأب القاهر معاً والمحبوب عنده، هي: أخوه، معلِّمو الأزهر، الأزهر نفسُه، المحتلّ المستعمِر، عُرابي، السُّلطة، ولا سيما الدين واللغة.

74 ـ قراءة التراث، برزيحاته مواقعه، تِبعاً للنظرية الداروينية الاجتماعية، قد تكون مفيدة؛ وهي قلِقة لكن جريئة.

الفصل الرابع

قطاعات الماورائياتِ وقطاعاتُ العقلِ العملي
(وحدةُ الأترابِ أو الفروعيةُ المتناضِحةُ المتواضحة)

1 ـ الفلسفة، في عصر الثورات التكنولوجية والعلوم الثائرة، وفي ما بعد كل ذلك، تبقى مُهمّةً للإنسان، وأساسية؛ ومرافقةً له بل ومهمومةً بمستقبله، ومستقبل الطبيعة والبيئة والبشرية. فمع جنون المعرفيات الالكترونيةِ والصورة تبزغ معضلات وأسئلة فلسفية، وتنطرح نظريات وحلول وإعادةُ إدراكٍ للمعنى والحياة والمصير، للسؤال والخير، للفعل والقول، للتفسير والتغيير، للعقلَيْن معاً وسوياً العملي والنظري (را: متفاعلةُ المحضِ مع الاستنفاعي، الأفهوم مع المتخيّل...).

2 ـ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة «شخصيةٌ» فرضتْ احترامها؛ وتجلّت منيعة، قادرةً على صيانة ذاتها، وعلى تضبيطِ متناقح متواظب لمسارها وحقلها... وتشكيك البعض بعافيتها وفعاليتها يُردّ عليه بأنّ الفلسفة الوجودانية الفرنسية، كشاهد أو كخزعة، قد لا تبعدُ كثيراً عن إقرار أصحابها أنفسهم، والمفكرين الألمانيين بخاصة، بأنّها «تنويعاتٌ» على اللحن الذي أنتجه هايدغر[1]، ذلك الأب المؤسِّس.

---

(1) قد يقال الأمر عينه في صدد النظريات الفرنسية، كما الايطالية والإسبانية وقطاع المهتمين البريطانيين بالفلسفة «القارّية»، في ميادين: التاريخانية، النقدانية الكانطية، الهيغلية، الشخصانية، الإنسانوية، الظاهراتية، النيتشوية الهايْدغِرية... ولا يُنسى: نظريات المعرفة، المادية التاريخية، التومائية المحدثة.

3 ـ حياة الفلسفة، في الثقافة «الغربية»، ليست أعرق، ولا هي أعمق أو أطول عُمراً من حياتها في الثقافة العربية والإسلامية. وحضارةُ بعض الأمم الأوروبية النشيطة، في القرن العشرين، قد لا تستمرّ بذلك الاندفاع القويِّ مقارنةً لها بالنجاحات التي تَتَحّقق عند بعض الأمم «الشرقية» إنْ على صعيد العلوم البيولوجية والفيزيائية أمْ في ميادين الفكر والعالمينية والعقل الكوني.

4 ـ إنّ توزيع الفلسفة، من حيث هي أسئلةٌ وإعضالات ثم مفاهيمُ وشخصيات وتيارات، إلى ميادين متغاذية متواضحة وذات طِباقية وقطاعية، توزيعٌ هو دفاعٌ عن الفلسفة؛ كما هو بيانٌ من أجل الفلسفة؛ وإقرار بأنّها واقع فكريّ، وبحقّها في التفرّع إلى حقولٍ متعاونةٍ مع العلم في ثوراته ومرافِقاتها من ثورات وما «بَعْدات» قادمة.

5 ـ الميادين صِنفان: الأوّل خاصٌّ بالعقل النظري، بالنظرانية أو المحضانية؛ ويختص الثاني، اللصيق المتكامل وفي بنيةٍ واحدةٍ مع الأول، بالعقل العملي، بالعقل المعياري، بالنفعانية أو التجربة، بالاحساس والفعل، باللاعقل والفنّ.

6 ـ إنّ التفريع تَجْزيءٌ هو، بحسب التعبيرة الفلسفية التراثية، «تسهيلٌ للنّظر وتعجيلٌ للظَّفر» أي شرطٌ للتطوير التكييفاني الابداعي، أو للتقطيع ثم لاعادة الصياغة في ميدان الأعميّاتِ والأشمليات. بيد أنّ ذلك التفريع، بل التصنيف الداخلي، لا يَحجب التعاونَ المتآخي بين الميادين فيما بينها؛ وداخل الكلّ العام، أي الجذع المشترك، وبين كل ميدانٍ والميدان الأجمعي أو النسق الكلّي.

7 ـ فيما يلي تصنيفيةٌ (صِنافة) للميادين، الأهمّ، تِبعاً لـ:

الصنف الأول: 1 ـ ميدانُ الماورائيات أو مقولاتُها وأسئلتُها والنظرُ في الحقيقة بذاتها.

2 ـ ميدان القراءة الطّبيبية لحقبة الفلسفة اليونانية.

3 ـ ميدان الخطاب الوثني الاسلامي المسيحي واستئنافِه المعاصر.

4 ـ ميدان الفلسفة في اللحظات الأوروبية الحديثة والمعاصِرة والحداثية وما بعد الحداثية.

الصِّنف الثاني: 1 ـ ميدان الهتكانية التطويرية للمجتمع والعقل وللفعل والشخصية.

2 ـ ميدان فلسفة الأخلاق. القيميات والفنُّ والخيرانية.

3 ـ ميدان الفلسفة النسائية. النسائيات الفلسفية أو داخل القول الفلسفي.

4 ـ ميدان فلسفة التديّن والاناسة الدينية.

5 ـ ميدان النظر الماورائيِّ والذريعاني في الشّرّ والسوء والألم.

6 ـ فلسفة علم الكلام بمعناه العملي الاستنجاحي وفلسفته الراهناوية في المصلحة والمنفعة.

7 ـ فلسفة اللغةِ والنظرياتُ في التحليل اللغوي والمنطقي.

8 ـ نظرة إطلالية شمّالة على وحدة الميادين داخل العقلَيْن أو الحِكمتَيْن (را: التجربة الثالثة...، صص 39 ـ 61).

الصنف الأول

- I -

موضوعات الميتافيزيقا أو مقولاتُها وأسئلتها والنظرُ في الحقيقة بذاتها

ميدان مباحثِ العقل النظري ومباحث الغيبيّات والمطلق ـ قطاعياً وطِباقياً تاريخياً

يُستخلص من استعراض المباحث التي يكرِّس لها الفلاسفة، بالمعنى الذي ساد في الخطاب اليوناني العربي اللاتيني (الوسيطي، المسيحي)، عقولَهم واختصاصهم، أنّ الماورائيات نظرية أو موضوعٌ محدود الأسئلة والمفاهيم. فأشهر ما يُستدعى هنا في مجال الماورائيات، وهي عقلٌ محض أي مباحث مجرَّدة وكُليات وماهيات ومقولات، هو أسئلةٌ عامة كليةٌ حول: الجوهر، الماهية، الصورة، العَرَض، المطلق، البداية، النهاية... وثمة أيضاً أفهومات أخرى رئيسية وبلا جواب قطعي أو نهائي، من نحو: الكائن، الكينونة، الوجود أو الأيس، العدم أو اللَّيْس...؛ وهناك أيضاً: الطبيعة، العالم، الأشياء، الترتيب الانتظامي، الصُّدفة، التشَظّي (التكسُّر)، الفوضى، الاحتمال... المادة، الظاهرة، الزمان، المكان، الخواء (الكاءوس)... وقد يكون العقل، بالمعنى العام أو «المحض» أو «المطلق»، واللاعقل، مشكلةً مُلْغِزة؛ وهنا أيضاً: فلسفة العِلم، النظرية في المعرفة، السببية، الكيفيات والكميات...[1].

كما ذكرنا، في مكانٍ آخر، أنّ الخطاب في الحرية موضوع ميتافيزيقي بامتياز. إنّها أُفْهوم؛ وإننا نحلّلها في المدرسة العربية مُدْرَكة مأخوذةً (مُتصَوَّرة) كمنغرسةٍ أي ضمن شروطٍ موضوعية (را: الأنا والحقل النفسي الاجتماعي التاريخي). وكذلك فإنّ عالم الأشخاص[2] والكائنات الحية، وعالم الجسد[3]، كلّها موضوعاتٌ تناولناها في إحدى

---

(1) كمثَل، قا: ج. فالْ (Wahl)، الموسَّع في الميتافيزيقا، بالفرنسية، باريس، بايو، 1953.

(2) عن ذلك، را: ج. فالْ، م.ع.، ص 367.

(3) م.ع.، صص 364 والمابعد.

حلقات موسَّعة التحليل النفسي للذات العربية؛ وهي موضوعاتٌ تعود كُلّها إلى قطاع الوجوديات، وإلى السؤال الميتافيزيقي عن ما هي الحياة والعِلّة الأولى والمصير، عن الاستمرار والفناء؛ ومن ثم عن عالم المطلَق والمقدَّس، الخَلْق والتطوّر والتكيّف.

أخيراً، نحنُ، في المدرسة العربية في الفلسفة والفكر، قد ميّزنا بين الدهري والديني، الزماني والروحاني... (را: نقد وتجاوز الثنائيات). كما كرّرنا مراراً ذلك الفصل، بل القَطْعُوَصلِيةَ بين اللاهوتي والفلسفي أو بين الايماني (المتخيَّل، الأنا أعتقِد) والعقلي (النظري الحُرّ، اللوغوس، الأنا افكّر أو الأنا أحلِّل وأنظرُ بالعقل وحده). وفي سبيل ذلك وضَعنا، في قطاعٍ واحد مكرَّسٍ، النظرَ بالعقل وحده، أو التفكير كليّ العقلانية والحرية؛ وفي قطاعٍ آخرَ وضعْنا أفهومات غيبيةً من نحو: الله[1]، النفس[2]، الخلود... بيد أنّنا، ودائماً بحسب فلسفة التديّن داخل المدرسة العربية الراهنة، نشدِّد على إمكان، بل وعلى منعة، وضع اللاهوتي في قطاع رابع (بعد الوجوديات والمعرفيات والقيميات) قابلٍ وغير قابلٍ لأن لا يُحْتَسب أساسياً، أو مستقلاً، في ميدان الميتافيزيقا.

- II -

ميدان القراءة الطبيبيةِ لحقبة الفلسفة اليونانية

إتّهَمْنا جداً، وجيِّداً، النظريات العربيةَ المعاصرةَ، ثم الراهنة، في الفلسفة والفكر كما في العلم والتصوف، بالتوقّف المطوَّل، لكن المتوتِّر والقلِق، أمام خرافاتٍ أسْطَرتْ عطاء «العقل اليوناني»، وضخَّمت أو نرجَست الفلسفة اليونانية وما واكب ذلك أو رافقه ومَيّزه[3]. لقد تغذّت القراءاتُ الأيديولوجية للعقل، عند اليوناني ثم عند «الغَرْبي»،

---

(1) قا: ج. فال، م.ع.، ص 594.

(2) م.ع.، ص 563.

(3) عن الحقبنة لتاريخ الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل الكونيّ، را: مشروعنا الحامل لهذه المفاهيم عينها.

بروحية غير دقيقة؛ بل وقامت على طرائق غير مدروسةٍ، وحكمتها أواليات ناقصة.

من السويّ والمُجزي، الصائب والنافع، أن يعود القول الفلسفي الراهن، عند العربي والمسلم والعالمثالثي، وعند الأوروبي بالمقدار عينه، إلى مُدارسة ومُباحثة تاريخ الفلسفة اليونانية، أي إلى محاورتها وإعادة مساءلتها، بل ومحاكمة سؤالها ونسقها كما مواقعها وأنماطها. إنّ قولنا الفلسفي الراهن لا يُدركها بمثابة كَيْنةٍ أو أيْسةٍ، «مُنزلة»، نابعة من الليس، أو منتوجةً من بداية مطلقة. لعلّنا الأحَقّ، إنْ جاز التعبير، بأن نكون الأقرب إليها من «الغربي» أو ايٍّ آخر. والأهَمّ هو أنّنا نتعاطى مع مقولاتها الركيزية الرُّكينة على أساس أنها إعادةُ تعضية لمقولات أحسن اليونانيون، أقاربنا أو أبناء عمومتنا، صياغتها وصقلها أو «تثويرها» والانعطاف بها. إنّ تدارس ومحاوَرة اللحظة اليونانية في تاريخ الفلسفة مَتاحةٌ لادراك تلك الفلسفة على مهادٍ «شرقي»، وسياقٍ حضاري لم يكن فيه الثنائي أفلاطون ـ أرسطو سوى شكلٍ جيّدٍ بارز على بساط تاريخٍ معقّد، وعلى خلفيةٍ غنية وخصبة أو إنضاجية إيناعية.

وفي جميع الأحوال، بات اهتمامنا يَنصبّ على الروحية التي مثّلتها تلك الفلسفة، وليس على ما أعطته؛ وعلى الأفهومات والمقولات ثم على الماهيات والنظريات التي حُلِّلت وقُرِئَت، وعلى التعقيدات والإشكاليات، وعلى الشخصيات الثانوية والمغمورةِ أو المتواضعة؛ وليس فقط على الثنائي المضخَّم جداً أو المنرجَس بمبالغةٍ أي أفلاطون وأرسطو. فعلى سبيل الشاهد، نعود إلى محاورة ذلك الثنائي حين الحاجة إلى تأكيد رفضنا لاعتبارهما بداية الميتافيزيقا، أو مؤسِّسا الفلسفة، وبدايةَ تقديم تصور للحقيقة أو لنظرية في الأونطولوجيا والمعرفة والجمال والخير... وكشاهدٍ آخر، نعود إلى هَذيْن «الأقنومَيْن» كي نرفض تصوراً للحقيقة يجعلها تعني المطابقة، أي حيث إنّ ما في الأذهان مطابق لما هو في الأعيان، أو إنّ منطق التطابق هذا قائم هو بين اللغة والفكر.

وتُستدعى مقولات يونانيةٌ أخرى من نحو: العقل، الحرية، السببية، الطبيعة، المادة، الصورة، الإنسان، الديمقراطية، الحرية، الخير، الجمال، السعادة... لقد أعطى الأقدمون، منّا ومن أممٍ أخرى، مكانةً للفلسفة اليونانية قد لا تستحقها؛ وهنا ظاهرة

سوية ونمطية كونية. فالحضارة التي تتعامل بإيجابية، وانفتاح مع الآخر الناجح، تُعلي من شأنه بأساليب لا واعية وغير مباشرة ولا مفكَّر فيها من أجل أن تَتَمثّله وتَمْتصّه، ومن ثم كيما تتعلّم بغير خجل. فبذلك الإعلاء من شأن الآخر تَتَوفّر الإمكاناتُ أو الشروط من أجل التأثّر به أو التعامل مع روحه وقدراته بغير مشاعر بالنقص. فأنا إذْ أستعير، أو أُرافق أو آخذ من قدير غنيٍّ، لا أشعر بالضيق أو النفور الذي قد أشعر به حين أتأثر بشخصٍ غير محظوظٍ أو أُقلِّده... ونحن، في نظامنا الفلسفي الراهن، نحاكم أسطرتنا لليونانيِّ القديم؛ فهذه مُنِحت له مجاناً واعتباطاً وبغير مبرِّر. وفي جميع الأحوال، نريد الحقيقة والتواضع؛ وليس الإفراط في التقدير، أو اللاسوية في الرؤية والمحاكمة.

كانت الأَسْطرة الإفتتانية، والأيديولوجيةُ، تُعِدّ للانمحاء الذاتي؛ وتقود إلى سهولة التأثر والاقتداء. لقد أوقع الانبهار بالفكر اليوناني، والنرجسةُ اللاواعية والواعية لذلك العقل أو لذلك الآخر الناجح، في البغماليونية النفسية الاجتماعية أي في الاستسلام والتقبّل والتخلي عن التفكير الجدلي وعن العقل النقدي الذي يقلِّب النظر ويعيده، ويتقصّى ويتحرّى؛ ثم يرفُض ويقوِّض، أو يُحاكِم ويقاضي، ويَلْفظ الأحكام الدقيقة أو المستقِلة وليس المستقيلة وغير التداولية، غير التبادلية.

إنّ المساءلة والمُدارسة، التمحيصَ والحصحصة، إعمال النظر والرأي وإرادةَ التريُّث والتفطّن، طريقةٌ وغايةٌ تميِّزان العقل الذي ينقِّب ويُقلِق، يرتابُ ويلاحِق، يحاور الحكّام والأقوياء بحريةٍ؛ وليس بخضوعٍ وما زوشيةٍ وتَبعية عُصابية. مرّ كثيراً، نقدُنا للتماهي - وللتجريح - في اليوناني؛ ثم في الغَربي. فقد سئمنا من المتناقضَيْن. وصار راسخاً، بغير حاجةٍ إلى أكثر من إلماحة، أنّ العودة إلى الفلسفة اليونانية غدت عودةً هي، بحسب النسق الفلسفي العربي الراهن، من أجل قراءةٍ نقدية، ولا اقول إشفاقية أو تحريضية لأُنْسوقاتٍ (= الوحدات المكوِّنة للنسق، الأفهومات، المقولات، الفِكْرات) ربّما بالغ مؤرخو الفكر وفلاسفةٌ في تلميعها أو سَترها؛ من ذلك: معنى وواقع الديمقراطية في حقلها اليوناني، والدساتير (أنواع المُدُن، أو السياسيات، أو أنظمة الحكم)، والحرية، والمواطن، والآخر... كما نذكُر أيَضاً (ودائماً محبةً بالتأرخة الدقيقة والمحاكمة الهادئة)

ضرورة القراءة التاريخية النقدية لـ «العقل» اليوناني، ولـ «المعجزة» اليونانية، تبعاً لأصول المحاكمة في محكمة المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة. ونستعيد من تلك الزَّجْرجات واللادقة والمغاليط أو المبالغات المَدْحِية: مقولات أفلاطون (مأخوذاً هنا كشاهد) في الزمنى، والأولاد الضعفاء أو المعاقين، والنفي إلى خارج المدينة، وشيوعية الأملاك والنساء، وقَدْسَنة الرؤساء، وهيمنة الدولة... وهل نظرية المُثُل نظريةٌ في الحقيقة، أو في المعرفة؟ وما هذا سوى خَزْعة مقصودها المُبينُ إبانةُ جدوى وسدادِ العودة إلى القراءة المتوازنة، والتأرخةِ غير الانتقائية، للفكر والعلم عند أمةٍ ناشبةٍ في تاريخ معيَّن، وأرضٍ محدَّدة، وسِياقٍ حضاري تفاعلَ بنجاعة مع الأمم أو الدار العالمية الآنذاكية[1]. هنا، وكمَثَل، يُدرَكُ قطبان داخل متلازمة:

أ/ كمثَلٍ أوّل، إنّ ما فعله ابن رشد، في مجال تنْقيته لكتب أرسطو من شوائب الترجمة، «حالة». إنّها قد لا تبدو لي دائماً فعلاً شديد النفع والمردودية، أو بارز الفعالية. لعلّه ابتغى الدقة، وتحقيق «الأمانة العلمية»؛ لعلّه أراد التدقيق والتنقية. لكنْ ألا يبدو ذلك «حالةً عصابية»، قهرية (را: تحليلنا النفسي للشخصية واللاواعي عند ابن رشد). هل تكون تلك الرغبة، عند «الصابر» ابن رشد، قسرية؟ ما هو معناها المضمَر، اللامفصوح؟

والأهم، في ذلك المجال، هو أن يقال إنّ منطق النقاء والمَحْضية المطلقة لم يَبْقَ ناجحاً؛ ولا هو دقيق أو قادر على صيانة نفسه، وعلى تحقيق وعوده ومراده. يعني هذا أنّ ما اراده ابن رشد صعب التطبيق؛ بل هو واهم، وغير سبّاق. إنّ النظام الفلسفي الراهن قد أعاد الاعتبار للخيلة والأسطورة، لتعبيرات الحلم ولغته وتأديته الإبلاغية الإفصاحية؛ وأعاد الاعتبار للوهمي والصورة والهامشي، للمطمور والمالايَنقال والمالايُفصَح عنه، للذاتاني والخطأ الشخصي، للمتخيَّل والمختلَق والكاذب، لما هو ضد عقلي وغير عقلي

(1) إنْ رفضت المدرسةُ العربية في الفلسفة قدْسنة العقل اليوناني، ثم الغربي، فهي ترفض أيضاً الموقف المناقض الذي يُسَفِّل ويُبَخّس. ومن الخصائص الأخرى للميدان المكرّس للفلسفة اليونانية، داخل المدرسة المذكورة، التميّز بالهدوء بكتابة تاريخها ومتناقضاتها، أعلامها وعقلها (انظر: أدناه، الفقرة التالية، رقم 3).

ولا عقلي، للحدس والتعاطف، للكره والإسقاطي. فلا تطابق بين الشيء والعقل، بين الفكر واللغة، النّصّ والتفسير؛ بين أرسطو وشارحيه؛ بين رغبة ابن رشد وإرادته أو مهاراته.

ب/ وكمثلٍ ثانٍ، إنّ ما فعله ابن سينا من دعوةٍ إلى الاستقلال كانت في زمانها، حينذاك، تجاه الفكر اليوناني؛ وبالتالي فإنّ الموقف السيناوي موقف فلسفي، حضاري، إسهامي، إقدامي ومتقدِّم...[1]. وتبدو تلك الرغبة، بل الإرادة الواعية بالاستقلال، مستمرة، عامةً تطال كلَّ ميدان؛ وليس فقط المنطق والفلسفة كما الشِّعر وتفسير الحلم، السياسيات والاقتصاديات، النظر في السعادة والخير والتدبير (را: حلم ابن سينا بالإبداع والاستقلال، أو برفض التبعية والانبهار باليوناني، في: منطق المشرقيين).

- III -

ميدان الخطاب الوثني الإسلامي المسيحي واستئنافه المعاصر

حقبة ما قبل كانْط في الفلسفة الغربية (الألمانية، بامتياز)

في القراءات السديدة، وهي مختلِفةٌ لكنْ متحاورة ومتكاملة، للفكر والميتافيزيقا، والعقل الجمالي كما العملي، في الخطاب الوثنيِّ الإسلامي المسيحي، أو اليونانيِّ العربي اللاتيني، تَتحرّك وتَتوهَّج أجهزةُ إنتاج منيعة، واقيةٌ وفاعلة مسيطِرة. ذاك أنّها طرائق نقديةُ النزعةِ والهدف والقوام؛ وهي مُحاكِمةٌ ومشكِّكة، تحليلية ومقارنة، متعددة متنوعة؛ ومتعاونة متكاملة.

ويُظْهِر القول في تلك الفلسفة المثلَّثة شِدّة المجادلات، وقلة الاتفاق والتوافق، وكثرةَ المخاتلات والإخفاقات والمناظرات، واستمرار الاصطدامات والفِتَن والرهانات... وتَظْهر في تلافيف وتعقيدات ذلك القول ملابساتٌ وغموضٌ

---

(1) را: زيعور، المقدّمات لكتاب: ابن سينا، القانون في الطب، بيروت، مؤسّسة عز الدين، ط 2.

في فهم الأفهومات والمصطلحات التقنية، وعقباتٌ وصعوباتٌ أمام إرادة اللعب بين الحضارات... لقد أرسى ذلك الخطابُ الأثلوثي تقاليد أكاديمية، ورسم استراتيجياتٍ كثيرةً للتفاعل بين الحضارات، واللعبِ مع الحضارة الأقوى (را: قوانين التفاعل بين الحضارات؛ قوانين التعامل والتعاطي بين الأكثرية والأقلية، أو الجلاد والضحية، أو المركز والأطراف...). هنا نعود، في سبيل التفسير والفهم، إلى القراءات التي تكون فعّالة مُجْزية بسبب أنّها تُنبّه من الانحدار إلى تسييخ الأفهومات والمصطلحات، أو إلى إخراجها من سياقها اللغوي وبخاصةٍ من سياقها الحضاري والتاريخي، وإلى إسقاط مدلولاتٍ معاصرة على مخزونٍ قديم وأفكار كانت موجَّهةً إلى مجتمع مضى وبلغةٍ تَغَبَّرت. كما علينا التنبّه إلى مزالقَ تُلخِّصها النزعاتُ أو المناهج الانتقائية الاصطفائية، وإلى التلفيقانية، والتوفيقانية، والمنهجية التقطيعية، والإسقاطية والترقيعية، والأواليات التي تغسُل أو تلمِّع فكرةً هنا وتمحو أو تطمس هناك (را: أواليات الدفاع).

تلبث المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، في قراءتها للخطاب الفلسفي الأُثلوثي، للميدان هذا الذي سبق «ثورة» كانْط، كي تضع أمام الوعي الكوني الأشملي انجراحاتِ العقل النظري التي كان منْها: السكوت عن العنف إنْ في الحضارة اليونانية الوثنية أو العربيةالإسلامية أم المسيحية الأوروبية؛ وعن الاستبداد السياسي و«المدينة المقاتِلة»، والقسوةِ بل والوحشية، وشَطْرنة العالم (النّحنُ المؤمنة والهُمُ المسفَّلة). ويوضَع أيضاً أمام النقدانية الاستيعابية البحثُ عن «المدينة الفاضلة» والمُدن المتخيَّلة اللازمكانية؛ وعن الحاسمية أو العامل المفسِّر الأوحد الأشمل، من نحو: الأرض، الإيمان، الإيديولوجيا، الاقتصاد، العِرق، الموقع... (قا: ميدان التومائية السيناوية المعاصرة)[1].

---

(1) عن الاقتصاد والأخلاق، التربويات والفكر الاجتماعي والفكر السياسي، عند اليوناني والعربي الإسلامي ثم الأوروبي القبْل كانطي، را: زيعور، المقالات بالفرنسية (أدناه، لائحة المراجع).

- IV-

ميدان الفلسفة في اللحظات الأوروبية الحديثة ثم المعاصرة ثم الحداثية وما بعد الحداثية الاختلافُ والتمايز ثراءٌ وتطوير للعقل والفكر العالميني أو للفلسفة والدار العالمية

تُدرَك «الفلسفة الغَرْبية»، بعين الفلسفة العربية الراهنة، ككلّ أو بنية، كصياغةٍ كبرى أو كوحدةٍ أجْمعية. تُدرَس وتُفسَّر بغير موقفٍ استعلائي؛ ثم بغير مشاعر بالدونية والضّعف. ليسوا الأرفع ولا هم الأدنى: لسنا نتطابق معهم، أو نتماهى فيهم؛ لا هُم الملائكة ولا هُم الأشرار؛ ولسنا الأعلى، ولا نحن المبخَّسين.

لا تحكمنا ثنائيةٌ قَطْعية بتارة؛ ولسنا معهم في علائقية إمّا وإمّاوية؛ ولا يرعانا معهم منطق التماهي، أو التناقضِ، أو التطابقِ، أو الذوبان الدمجي. إنّ الأنا والأنت، الذات والآخر، هما الداخل والخارج؛ هما يتساكنان، ويتبادلان التعريف والتعزيز؛ يتعاونان: فلا وجود للأنا من غير وجود الآخر؛ تسكن الأنا في الأنت، ويحيا الأنت في الأنا. أنا أكون ما يكون الأنت، أراه في نفسي ويراني في نفسه، أتعرَّف إليه في داخلي ويتعرّف إليَّ في داخله؛ نحن معاً دائماً، مختلفون ومتساوون. إنّنا في علائقية جدلية تحاورية وتفاهمية، وفي قيم أفقية، وضمن أُفقٍ ديمقراطي مرنٍ ومنفتح. كلما صقلت الذاتُ العربية ذاتها ازدادت ابتعاداً عن العلائقية الملتبسة أو ثنائيةِ القيمة، أو صراعيةِ القطبَيْن (الحَدَّيْن، والقَرْنَيْن) القائمة على الحبّ معاً والكره، الحَذَر والاحتماء، القرب والبُعد، الحسد والتضافر، الصِّدام والتحاور، المعلِّم المحبوب معاً والمنفِّر، الجلاد والضحية... (را: عقدة حسد القوة والجبروت عند الأمم الضعيفة أو الباحثة عن القَفْز والسيطرة على المشكلات والمستقبل؛ أيضاً: عقدة حسد الطبيعة كما الألوهةِ أو الذكورة).

لا أظن أنّ المدرسة العربية في الفلسفة والمَعْنَية للتاريخ والمستقبل انزلقت، أو يحقّ لها أنْ تنزلق، إلى الأيديولوجي، أو حتى إلى الدفاعي، في إدراك الفلسفة والحضارة عند الأوروبي. لقد أنكرتْ ودانت مدرستنا المواقف التهجمية والانفعالية، التحريضيةَ والتبلسمية، الإسقاطية والتعويضية، العدائية أو المتماهية كما الشامتة أو المنبهِرة. وفي جميع الأحوال، لقد مرَّ أنّ مدرستنا شخّصت ـ عند الأعماق والقيعان المعتمة ـ بعضاً

من القهريات والاكتئابات كما الميول القسرية واللاواعية في الفلسفة «الغربية» نحو تدمير الذات[1]. ولا غرو، فالشيخوخي أو فضاءات التفكك والموت تتمثّل في خطاب الفكر الأوروبي حول نهاية المؤلِّف، وموت الإنسان، وأفول الفلسفة، ونهاية عصر الدولة، ومقولات اللاقانون واللاعقل واللاسببية، أو اللامادة واللاشيء واللاطاقة، كما اللامركز واللاتاريخ (را: العَدَمانية؛ فلسفة ما بعد الحداثة). كما يُستطاع اكتشاف النزعات التدميرية مجسَّدة أيضاً في: تلويث الطبيعة، والصَّخب، والقتل الرَّحيم، والعدوانية والسادية تجاه الأمم المستضعَفة، والتسلّح النووي، والاعتداء المستمر والمتزايد أبداً على البيئة والانساق البيئية (را: نسبة القَتَلة والمرض النفسي وسلوكات العنف في الولايات المتحدة...)[2].

- V -

صُنعُ النظريات الفلسفية في الفكر الغربي الحديثِ والمعاصر والراهن

ميدانُ محاكمةِ قوالب الانتاج وأجهزةِ النسقِ وأواليات ثم منطقِ الصياغة الاحصافية

صياغة الفلسفة في الغرب تتأسّس على قواعد محدودة مُدْخِلة عقلَنا إلى قلب «السِّلعة»، وتقودنا إلى الإمساك بروح النظرية. وهكذا فإنّه بمعرفة الأداة الأساسية أو الشيفْرة، بمعرفة قواعد اللعبة، يَسْهل التقاط المضمون وفكّ «الكود». وللشاهد، جاء راتْزل قائلاً إنّ الأرض تفسِّر المجتمع والانسان، أو الحضارة والفكر، والسياسة كما الاقتصاد... ثم أتى من قوّض ذلك. وجعل بعضهم من الاقتصاد عاملاً بارزاً في الفكر والوجود والمعيار؛ ثم أتى مَن يَدْحض ذلك، ويدعو إلى التجاوز ورفضِ العامل الحاسم. وهكذا هكذا: المناخ، البيئة، المجتمع (را: دوركايم)، الطبقة، وحدة العِرْق، الأمة، البطل، العقل، الحدس، التقليد (را: غ.لي بون)، التاريخ، الدين، البروتستانتية، اللغة، اللذة، البنية، المصلحة، اللاوعي، القوة... فماذا كانت، والحالُ هذا، الفلسفةُ

---

(1) أيضاً، قا: النزعةُ الكهلانية في الفكر واكتئاباتُ الشيخوخة أو قسرياتها، في: زيعور، الصحة النفسية - الجنسية والنفسية الروحية عند العمر الثالث من حياة الفرد.

(2) را: أدناه، الفقرات التالية. ولنتذكّر دائماً أنْ لا رغبة قدحية، أو مدلولات ذَمِّيّة تبخيسية، في إدراكنا وتشخصياتنا للمرضي، والشيخوخي الذّبولي، في أيّ حضارة أو تجربةٍ أو شخصية.

الغربية؟ لقد كانت توظيفاً منظَّماً مُعمَّماً، وداخل نسقٍ ورؤيةٍ منهجية عامة، لعاملٍ واحد، وأحياناً لأكثر قليلاً، من بين تلك العوامل الواردة في السطور أعلاه. ما هو الموقف التلميذي، أو ماذا تكون أوالية التسوّل الاستعطائيِّ غير القبول والطاعة؟ ما هو موقف التعلّم والتجاوز إنْ لم يكنْ إلاّ النقدانية الاستيعابية لكل من تلك الفلسفات (أو العوامل المفسِّرة) المتتالية أو المتعاصرة؟ وما يزال الفكر الفلسفي الراهن، هو أيضاً، مؤهّلاً لأن ينتجِ نظريةً أكاديمية، أي نَسقاً من الأفكار المتساوقة النافعة متمحوراً حول عاملٍ واحد، حول مطلق، حول مفسِّر أَوْحَديٍّ مسيطِر وحَصْراني. لربّما يكون كافياً، لتحقيق «التحقيق» الفلسفي، أخذُ شواهد أو عيّنة (خزعة) راهنة[1]. وباعتبار أنّ مجتمع المعرفة (اقتصاد المعرفة، علم النفس المعرفي...) يؤخذ، في هذه السطور، هنا، كأداةٍ جبروتية، أو كهدفٍ منقذٍ للمجتمع والاقتصاد والوطن، وحتى للقول والعقلِ والفعل، فقد يغدو ممكناً صالحاً اعتبار **مجتمع المعرفة** بطل الخلاصِ والإرفاع، والمحقِّق للفوزَيْن المادي والحضاري، التجريبي والعقلي، العملي والنظري... وبحسب ذلك التوظيف ـ للعامل المعتبَر مطلقاً ـ يغدو لائقاً دمِثاً تفسير التاريخ والوعي البشري، وانتصار العقل، وانغراس المدنيات، تفسيراً أوحدياً وبحتميةٍ وحَصْرانية.

ولربّما يَسْهل، أيضاً، اعتبار **العِلم الثائر**، أو البيولوجيا الصُّغروية، مؤسِّساً لنظرية ثانية في الفلسفة، في تفسير العقل، في تفسير المرور من البيولوجي والمادي إلى ما هو غير عضوي، غير ممتدّ أو غير محسوس (را: الميهائية، التطورانية، حوسبة الفلسفة وعلم النفس).

وبَعْدُ أيضاً، إننا نستطيع أن نؤسِّس نظريةً مستقبلانيةً قوامها ونُسغها **ثورة**

---

(1) تتلخّص الديكارتية بالكوجيتو (أنا أفكر...)، والكَنْطية بالمتعالي؛ وهناك الكوجيتو الهوسّيرلي، والتواصلي (هابرماس)... ويحكمُ فلسفة أفلاطون مصطلح واحد؛ وذاك ما نقوله في صدد أرسطو، وأفلوطين... وفي عبارة أخرى، المصطلحات التي أتى بها كنط، أو تُميّزه، معدودة؛ يقال ذلك أيضاً عن هيغل، ماركس، نيتشه، هيدغر... أستدعي هنا اقتراحاً قدّمته في السبعينيات، ومفاده منفعةُ أنْ «تُعَد أطروحة عن كلٍّ من خمسين مصطلحاً، على امتداد الوطن والجامعات وعقدٍ من الزمان العربي».

الصورة، ثورةُ المعلومة، ثورة ما بعد الثورات؛ وخطابُ ما بعد الخطاب الليبرالي القائم... وثمة أيضاً: خطابُ ما بعد العلمانية، خطاب ما بعد المدَنيات، خطاب ما بعد الدولة أو الديمقراطية أو ما بعد اللاسببية واللافلسفة واللاإنسان... لنتخيّلْ أنّنا نطلب كموضوع، للرسالة في الدراسات العليا، دراسةً مطبوعة في كتاب ضخم لكلٍّ مفهوم من المفاهيم الواردة أعلاه. وهاكِ تفصيلاتٍ، نافعة معاً وسديدة، داخل هذا الميدان:

أ/ يَشْحذنا النقدُ للماورائيات والفلسفة الغربية الراهنةِ ممثَّلةً، بالشاهد، في فلسفة الحداثة، المبهور بها مفكِّرون أو مدرِّسون تلميذانيّون، أيديولوجيا وحُلْميات: في تلك الفلسفة هوسٌ استحواذي، أو فكرةٌ متسلِّطة مقيِّدة، حيال العقل؛ والعقلِ الأوروبي. ونرى أنّ الايماني فيها ليس مغيَّباً؛ فقد جعل فلاسفة الحداثة من إيمانهم بقدرة الاغريقي ـ المسيحي مطلقاً جديداً، وفكرةً متعالية. المبالغة التي هي نافعة أحياناً، من أجل التوضيح والإبراز، تبقى مبالغةً أي موقفاً غير دقيق. وبعض الأمم، أو المجالات الفكرية والاجتماعية، شديدةُ الحاجة للعقل وأنواره. وهذا بغير أن نقبل، في دراستنا للعقل نفسه، حيث قواه وطرائقه، بالموقف الآحادي الذي يتحول إلى مهيمِن أناني متسلِّط. فالتسلّط نفسه ليس مقبولاً من العقل، ولا في تنظيم مصطنع لقوى العقل، أو لطاقاته وروابطه[1].

ب/ ولا اقبل بأن ننتقل إلى مفهوم «**ما بعد الحداثة**» انتقالاً إرغامياً، خطياً، وعلى نحوٍ آلي. فذلك المصطلح شبكة، ونسق في النظر والوجود؛ ولا يُختزَل بحيث نقلِّصه ونبسِّطه، فنشوِّه أُسُسَه والشروط التي أنتجته... وأعتقد أنه في الإمكان اكتناه الكثير من الحلمي والعُصابي واللاعقلاني، من الخائلة والأصطوري والرمزي، في خطاب الحداثة؛ ثم في خطاب ما بعد الحداثة. وفي النظريات المعرفيائية الأخرى، الراهنة، يحقّ لنا أن نرفض، كما في المجالات الأخرى، التفسير بعاملٍ آحادي مسيطر. فمن السويّ أن يَبرز التوهّم واللاعقلانية، وانعدامُ الكفاءة والتجربة، في كلّ قولٍ يتنكر للتشعّب والحوار أو التعقّد،

---

(1) را: المكاسب والمرذولات (المحاذير، المقلِقات) في مقولة الذمة العالمية، أو الدار العالمية للفكر والفلسفة، للانسان والحضارة، للعقل والعلم، للتفسير والفهم والتأويل، للبيئة والتطور والتكيّف.

ويتأسس على ادّعاءٍ باحتكار الحقيقة والمعنى، أو التاريخ والتطوير.

ت/ ماذا نقول، من جهة أخرى، في صدد تيارات فلسفة التجربة أو الفكر الأنكلوسكسوني؟ وماذا يجمع، عند القاع واللامفصوح، بين النظريات في المنفعة والمصلحة، في اللذة والاستنجاحية، في الحقيقة النافعة العملية؟ ما هو الرابط المؤسِّس المنظِّم، أو القالبُ المنتِج والمشترك بين فلسفاتٍ أو أفكاريات أو آرائيات؛ منها: المنفعانية، الذريعانية، المصلحانية، اللذانية، فكر العمل، فلسفة التجربة والتجريب والفعل؟

وما هي هذه السلوكانيات المتعدِّدة الأشكال والوجوه، وما هي الرّبطانية أو الذرانية أو العناصرية المسمّاة بفلسفة الاحساس؟

في كل هذه «الفلسفات» تتحكّم عقلية حِسّية، وعقل عوامّي، وفكرةٌ بسيطة ساذجة ومبذولة على الصعيد الشعبي وفي المعرفة الدارجة وحتى في الأقوال المأثورة والأمثال السائرة... كلّها فلسفاتٌ تقوم على مبدأ متواضع مؤداه أنّ هذا الدواء صالحٌ حقيقي، ومن ثم فهو ضروري ولذّاوي، إنْ حقّق الشفاء للناس المحتاجين... إنْ نجح فهو صالح، حقيقي، نافع، ضروري؛ نحتفظ به ونعتمده ونثق به... إنْ نجح ولبّى المطلوب منه، هذا الاختراع أو ذلك الشيء، فهو نافع وحقيقيّ وحريٌّ بنا أن نثق بصدقه. صادقٌ هو إنْ كان يقول الحقيقة في كل مرّةٍ نمتحنه فيها... التجربة وحدها تُثْبت صِدق وحقيقة أو كِذْب وفسادَ ذلك الشيء أو العلاقة، الفعلِ أو القول.

ث/ **وعودة الفكر العَرَبي ـ الأوروبي الراهن!** هل باتَ ممكناً التقوّلُ فيه؟ يُعيد العربي والمسلمُ، في أوروبا المعاصرة، النظر والصياغة لوعيه **الأوروبي ـ الإسلامي المعاصر.** فالصابر هنا تُخالجه صراعات بين القطب المؤسِّسِ، وهو عربيٌّ مسلمٌ وإسلاميٌّ؛ والقطب الواقعي المعيوش، وهو غَرْبيّ مسيحي وأوروبي ـ أميركي.

ويُعيد العربيُّ القاطن في وطنه وانتماءاته الإسلامية والواعية، وما هو منها انتماءات تعود إلى اللاوعي الجماعي الثقافي، النظرَ والصياغةَ لقوله وفهمه في الأوروبي المعاصر. فهذا الإنكليزي أو الألماني، الفرنسي أو الاسباني، المعاصر، بات مكوَّناً من الأوروبي الأرومي؛ وكذلك من المسلم والإسلامي أو من العربي القاطن في القارة

الأوروبية ولا سيما في أممها التي كانت مستعمِرة مستوطِنة، مستغِلة وتوسّعية، أمبريالية وكولونيالية. وما هو التعليق؟ هنا الصيرورة: فالأشياء تصير، تتغيَّر؛ والتطور مكوِّنٌ للمستقبل، و«للتاريخ» الذي سيأتي، والذي لا شك بأنّه سوف يأتي محمَّلاً بالأمل المثْمِر، وليس بالتدميري والمحكوم بغرائز الموت (را: زيعور، اقتراحات عربية لاعادة التأرخة عند الأوروبي، وفي العالم).

ج/ خطورة وضرورةُ القول بدارِ عالميةٍ للفلسفة هما القول بمحاذير، وبمكتسبات، تَحْصل حين مجابهة أفهوم اسمه «الإطار المشترك». فهذا هو هو أفهومُ «الدار العالمية». ليس هو كينونةً مستقلة، جوهراً ثابتاً؛ ولا يبدو أنّ الذمّة العالمية هي المطلقُ نفسُه، ولا هي الحقيقةالأكبر أو الخير الأسنى.

تقوم بين المحلي (القومي، الأهلي، النّحناوي، الانتماء الحَصْري إلى أمةٍ أو إلى وطن...) والدار العالمية تفاعليةٌ، وعطا أَخْذية، وكَرْفَرة، وذهابيابية. القطبان يُدرَكان ضمن تصارعيةٍ (= متصارعة)، ثنائيةٍ مرنةٍ مفتوحة، متكافئة، متلازمة، لعبةٍ جدلية... تقوم بين طَرَفيّ المعادلة أرضٌ مشتركة، امكاناتٌ ومساحات للتقاطع واللعب والتعاطي المتبادل، للتبادلية المتناضحة المغذّية للقطبَيْن، وللكلّ العام، للبنية والمشترَكية[1].

الصّنف الثاني

ميدان المتكانية التطويريةِ للعقل والمجتمع كما للفعل والشخصية

- I -

ميدان النقدانية الحضارية ومنحدراتِها. الطبيعة والوظيفة والوسط

تكون الفلسفة، أيضاً ومن جوانبها العملية، نقدانيةً حضارية، أي عامةً وشاملة. فالفلسفة تَحضُر فاعلةً بارزةً في نقدها للمجتمع، للأعراف والقيم، للمنمَّطات والعادات

(1) للشاهد، نؤيّد، في المدرسة العربية، ما يقوله أ. سعيد في ج. دريدا: كاتب مقالات، وليس هو فيلسوفاً؛ متحذلِق، متنمِّق، يتصنّع التعقيد والغموض بافراط، مخاتل، فوضوي، مضخِّم لأفهوم وحيد تحوّل إلى شبكة سجنتْ صاحبها، مزدوج المواقف، غير واضح في التزامه السياسي، مُتابع مضخِّم للعدمانية النيتشوية الهايدغرية، متشائم، ساخط، استفزازي. عنه، أيضاً، را: أمينة غصن.

أو السلوكات الجماعية، للفكر والشأن العام، لحركية المجتمع وقواه ونُظُمه، للعقلية والوعي الجماعي، للشخصية الغرارية، للخصائص والمفاضلات في الحقل النفسي الاجتماعي التاريخي، للعقل العملي واللاعقل والمتخيَّل العام...

فالفلسفة أطروحيةٌ، أصلاً. لكنّها بأدوارها الهتكانية واللَّيْسانية، أو باللاءانية والنفيوية، تغدو نقدانيةً، عقلاً عملياً. هنا تَنْصَب الفلسفة على ما في الأعيان؛ على «الأشياء الاجتماعية»؛ على التطبيقي والمعيوش؛ على الشفهي والممارَس؛ على المعنى الجماهيري والنظر في المهمَّش والمطرود، المغبونِ والمقموع، الهاجع واللامفصوح، الظِّلّي والبنى المطمورة؛ وأخيراً، على الجميل والقبيح، الفنيّ والقيمي...

في نقدها للأُفق السياسي والاجتماعي والاقتصادي، تَتَبدّى الفلسفة ديمقراطية وغير نخبوية، مَعْنيَّةً مهتمةً بالكثير والأكثرية، وبالمحاكمة تبعاً لمقولات العدالة الاجتماعية والمساواة. وهي مهتمةٌ بصقل حقوق المواطن والوطن والجماعة، اللقمةِ والخير والفرح، الحريةِ والشورانية والعقلانية المسكونية (را: العقل في المدَنيات).

ما هي ـ ثم ماذا تَخْلق فينا ـ النقدانيةُ الحضارية التي تمارسها الفلسفة، أو الفلسفةُ من حيث هي هتكانيةٌ ولَيْسانية، ومن حيث هي إرادةُ هدمٍ وخلخلةٍ أو تفكيكٍ وتقويض، ومن حيث هي وعيٌ تفكّري متوقِّد بالمنهج السلبيِّ النزعة والمرمى؟ إنّ النقدانية الحضارية الاستيعابية **استكشافية**، مُطلةٌ على المستقبل؛ **مستفِزّة** لعمليات العقل ومناهج الفلسفة طلباً لإعادة النظر أو التعضية، ولإعادة الإدراك أو الأشكلة والتسمية، ولكسْر اليابس والمنمَّط والمتأسِّن... والفلسفة النقدية هذه تَبْني وتحاور الصانع للتقدّم، أو المتلائمَ مع خصائص التقدّم المتشابك؛ وهي التحقّقُ اللامرتوي ابداً والتغيّرُ الإيجابي الإسهامي باتجاه قيم النضج والرشد، وصقلِ الكينوني فينا، وأَنْسَنةِ العقل والحقل، أو العلوم والمعنى، أو الأنا والشروط، أو الفضاء والأفق.

لكنّ ذلك النظر الذي يُنرجس النقدانية الحضارية، التي قلنا إنّها ظاهرةٌ كلّية وإدراكٌ «غَشْتَلطي» وتفكير أو خطاب أَعَمّيٌّ أشمليٌّ، هو نظر يزداد تضخُّماً مَرَضيا، أو يُمسي عُصابياً وغير سويّ بقدر ما نبالغ في القول إنّه اكتمل إذْ حلّل وفكّك أو مارسَ

منهجيته في مجالاتٍ حضارية واسعة معقَّدة هي: أ/ نقدُ الشخصية الغرارية والتواصلية والمجتمع في الذات العربية؛

ب/ نَقدُ الشخصية الغِرارية (المنوالية، القاعدية، الأَعْرضية) والمجتمع والفكر أو الوعيِ والسلوك والتواصلية في الأمم معقَّدةِ الثورات والعلوم القافزة؛

ت/ نقدُ العولمة أو الأمركة، والدار العالمية.

ث/ نقدُ النقدانية لنفسها وبنفسها من حيث هي مقال ينجرح حينما تتخلّله نزعات النُّفاج، وتضخيم الذات، والمشاعر بالجبروتية أو بالقدرة الكاملة، وبالفعالية والتَّماهية، وبالحضور الكلي والإحاطة المحيطة المستنِفدة؛ بل وينجرح أيضاً حينما تحكمه نزعات التسفيل الذاتي، والتأثيم الذاتي، ومشاعر الخصائية والانهزامية والاكتئابية.

وإذن، ما هي تلك الأداة أو الطريقة؟ تتكثف النقدانيةُ الحضارية بمبادىء وأفهومات أو فِكْراتٍ تكرَّر، أعلاه وكما سنرى بَعدُ أيضاً، أنها ضد الأنساق الشموليةِ النزعةِ والرؤية، وضدّ النظريات الأعرضية في تفسير التاريخ والوعي كما الفكر والمجتمع والإنسان، وضد القبول المطيع المنصاع للمسلَّمات والماهيات والمسبقات، لليقين والقطع والحسم في المعرفة والمحاكمة والمفاضلة كما في التعريف والتفسير والتأويل، وفي صياغة الحقيقة وإعطاء المعنى وتجديد المعنى. هنا يُستدعى ويحضرُ الرفض لـ: منطقِ التطابق أو المطابقة، منطِق التناقض، منطقِ الإبعاد، منطق الدوغمائية، أوالية التماهي (قا: منطق الفكر التاريخي كما النسبي، خطابات الاختلاف والتعدد والحرية...). وخطابُ النقدانية الحضارية في المجتمع والفكر، وفي الأنا والنَّحنُ، ليس مطلقاً؛ ولا هو قَطْعي أو نهائي، حاسمٌ أو كافٍ وناف. وهو خطابٌ يهتم بالمهمَّش واللامفصوح واللامُنْقال، بالمحلي والخصوصي، بالمؤنسِن وغير العقلي؛ أي بكل الظواهر، بل بالظاهرة كلّها ثم من حيث هي كلٌّ أو وحدة.

ويكون النقد الفلسفي، ضمن النقدانية، محراثاً ومهمازاً أو مغيِّراً؛ بل ومطوِّراً للانصباب على المجتمع كما على الفكر والشخصية داخل الذات العربية الراهنة. فالنقد قد يغدو هنا تعقّباً، أو هجاساً يلاحِق المنجرح، ويتعقَّب المطمور والظلي، وينظِّر في تنوير

المعتم وتخصيب البور والمنسي (را: قطاعات الإناسة؛ وقطاعات الفكر «النخبوي» أو المتعالم، العالم).

وماَ يُراكَم ويُزاد هو، بَعْد أيضاً، أنَّ النقد الطبيبي سبيل إلى التقويض والتعمير؛ وهو وظائفُ المحاكمة وإعادة التاهيل. فالنقد أداةٌ تَنْزع الأسْطرة والمَأسية والمخاتلة، القَدْسَنة واللامباشرية أو التحايل والزّيف، الاعتباطية والمجانية والتعسفية، الافتتانَ والانبهارَ والعدائية.

في مجال الذات والاخر، كمجالٍ معرفي ضمن النقدانية الحضارية، انصبّت هذه الأخيرة على تفكيك اللهوتة والرفض للتعصّب والعنف، للاستبداد والعلائقية غير الشورانية وغير المحرِّرة، وغير المحاوِرة، والمؤسطِرة للأنجح الأقوى؛ وبالتالي لما يُزعم أنه بحكم ذلك يغدو محتكِرَ الحقيقة، وصاحبَ الحق، والممثِّل للخير، ومعيار القيمة والفضيلة. يتواضح مع ذلك كله أنّ تلك النقدانية قد انصبّت أيضاً على هدم الصَّيْنمة والتوثين، وليس فقط على إعادة الإدراك، وإعادة التسمية كما المَعْنيَة للمسلّمات والقيم والمصادرات، اليقينيات والحقائق المطلقة، المنمَّطات والمسبقات، المركزي وما هو عقل وعقلانية، ثابت أو عام[1].

وكما تقلقِل النقدانية الحضارية الركونيّ والثباتيَّ، الوثوقي والحَرْفاني، فهي تقلقِل أيضاً وتُوَعْين ما هو، في المشاعر وفي المواقف داخل نطاق علائقية الذات مع الآخر، منجرحٌ أو جارح، هذائي وزوري، انشطاري (تسفيلي معاً وتضخيمي منرجَس) وعُصابي، دفاعي وغير مباشر، متخيَّل ومسبَق ووثوقي. في هذا المجال، توضع أمام الوعي، ثم أمام التحليل ولإعادة التأثيل والتثمير، كلُّ علاقةٍ بين حضارة وأخرى لا تكون علاقةً أُفُقية ومفتوحة، حُرّة وثورانية، عادلة ومحكومة بالمساواة، والحقِّ بالاختلاف والتعدّد والتقدّم القَفْزي كما التقدم العام والطبيعي. كما تُلغى، في ذلك المجال عينه، المواقف الطفلية (را:

(1) قا: تفاعلية الذات والآخر، الأنا والأنت، النحنُ والأنتم...؛ أيضاً: الجدلية أو الذهابيابية والقطعْوصلية والعطا أخْذية بين الثنائيات (أوردنا زهاء 40 ثنائية)، أو الإمّا وإمّاويّات، أو الأحروجات...

العقلية الطفلية)؛ والمواقف الاعتمادية الاتكالية؛ والرغباتُ اللاواعية كما الميول القسرية للتطهّر الذاتي، أو للغسل والمحو... هنا، بَعدُ أيضاً، تُستوعَب المشاعرُ بالإجحاف أو المشاعر بالحسد والرغبة بالانتقام والارتفاعِ على جثة الخصم؛ والرغبةُ بالافتراس، وهوسُ الالتهام والهيمنة، والميولُ المَرَضية إلى الزهو والمَظاهرية، إلى الاستغلال أو التغذي الطُفيلي من تعب الآخرين وشقائهم.

النقدانية الحضارية، منصَبَّةً على اكتناه وتفسير المجتمع الغَرْبي، قد تستولد في الوعي العربي عواطف غير دقيقة، وأظنونات وأوهاماً، وتُحرِّك هوامات وذكريات صدمية مكبوتة لا واعية. ذاك لأنّ الوعي يُزيِّف؛ وتَبْرز مشاعر بالقدرة الخارقة على إذلال الغرب، وتتغذّى أوهام تحلّ محلَّ التحليل العياني المباشر... يَشْعر الناقد العربي الحالم بأنه انتقم، واستعاد توكيده الذاتي، وبلسم مشاعره بالذنب تجاه أمّته ووطنه وحضارته...

النقدانية الحضارية، المُطِلة بعينٍ على المستقبل وبعينها الأخرى المتبصِّرة في شؤون الذات الراهنِ وسُلْطة الماضي أو الغائب، استوعبتْ وتخطّت الافتتان بالنمط الغربي في التقدم وتثوير العلم؛ وبالنمط التراثي الغارق، راهناً، في إستسلاف الثقافة وتفسير الوجود والتغنّي بالقيم والأخلاق غير المحدْثَنة وغير المصقولة أو غير المكيَّفة مع الراهنيات والمذاهب الراهنة في الأخلاق والفلسفةِ السياسية، أو القانونية والمعرفية.

تَتمظهر النقدانيةُ الحضارية في مجال الشأن الدولي، في مجال العلائقية المرجوّة بين الأمم أو الثقافات كما الحضارات أو السياسات، على نحوٍ يجعلها خطاباً فلسفياً ضد الهيمنة والأحادية؛ أي مع إرادة الحوار والتفاهم والشورانية فيما بين الهوية العربية والهوية الأوروبية (قا: حوار ضَفَّتي المتوسط، أو الثنائية بين فلسفة الخطاب اليوناني الإسلامي اللاتيني وفلسفة الأنوار في أوروبا الراهنة...).

وتتجلّى النقدانيةُ الحضارية، في المجال الدُوَلي أو مجال الشريعة العالمية وحقوق الأمم والقوانين الدُوَلية، مقالاً في استيعاب العنف والتعصب والمخاوف بين الحضارات، وقولاً عالمينياً مسكونياً في حقوق المواطنة، وفي القيم الأفقية والتضافرية كما

في العدالة الاجتماعية والمساواة والخير المعمَّم، بل وفي المستقبل الاقتصادي والاجتماعي والأيديولوجي محكوماً بالتكافل والتراحم والسِّلم العادل الحَيّ؛ وفي ما إلى ذلك من مثاليات ومهدويات. والنقدانية تقول إنّ الهويات، كالحضارات أو الفضائل أو الانتماءات، يجب أن لا تَتَمرتَب شاقولياً أو تفاضلياً، اجتماعياً أو أخلاقياً. هويتي كعربي، أو هويتي كمسلم، قابلة مؤهَّلة للتحاور مع أيِّ هويةٍ أمةٍ أوروبية أو أميركيةٍ لاتينية. الهويات عوالم مختلفة، لكن متساوية؛ بعيدة وليست متباعدة، متحاورة وليست متصادمة أو متناقضة. الهويات تتكامل ضمن الدار العالمية للإنسان والفكر والهوية. الهوية القومية لا تحجب في المواطن الهوية العالمية أو الانتماءات الكونية، والبُعدَ العالميني المسكونيَّ في الذات. ليس لهويةٍ الحقُّ في احتكار الحقيقة أو في القَدْسنة الذاتية، في التصرّف كبطلٍ منقذٍ أو صاحب رسالةٍ أحاديةٍ مهيمنةٍ، في التنرجس الجماعاني والخطاب الوثوقي.

في نقدانيتنا، ليست الهويات أبديةً أو خالدة، ولا هي قَطْعية أو نهائية، جاهزةٌ ومسبقة، ثابتة وغير متطوِّرة، أيْسةٌ أو كَيْنةٌ، جوهر أو ماهية... ليست الهوية مقدَّساً؛ وليست هي المطلق، أو الماهوي السرمدي، أو الكُلّي الأول. الهوية أزماتٌ وتقطعات، إمكاناتٌ وشروط، متغيّرات وطارئات... الهوية هي الأنت ساكنة في الذات؛ والهوية يُكوِّنها الآخر؛ والآخر جزء من الأنا. هويتي وهويتُك، قوميتي وقوميّتك، تتساكنان؛ تتبادلان التعزيز والتعريف.

ليست الهوية منتوجاً حتمياً وخطّيّاً لأواليات دفاعية تجعلها حصناً لنا أو سداً، تعويضاً عن مشاعر بالتخلّف وانجراح المجتمع والنَّحْنُ، تبلسماً أو إبدالاً، تغطية أو حنيناً... (قا: القومية).

والهوية ليس مفادها التشبُّث المرضي بالماضي والخصوصي، ولا هي توقّفٌ في النهائية والتجدّدية، في التوكيدية والتكيّف الايجابي المرن[1]. والهوية، ودائماً بحسب ميدان فلسفة الهوية داخل النقدانية الفلسفية العربية، يجب أن لا يحكمها منطق التناقض مع

---

(1) قا: القومية، النَّحناوية، بالمعنى الضِّرامي المنفتح؛ مخاطر القومَنة وأمراضها؛ أمراض الوطنية.

المختلِف، أو منطلق التماهي في الماضي والسلف وثبوتية المعنى، أو منطق الإبعاد والنفي، منطق التفرّد والاستبداد وتهميش الأقليات وغير المحظوظين، أو منطق المركزانية والأناوحدية والنحناوية المنقفلة الموصودة.

كخلاصة، اكتناه النقدانية للجارح والانجراح في صياغة وتعضية المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، أو في تفكيكها وتحليلها وتدبّرها والتدقيق في تلك الصياغة والتنقيح المتواظب المتواضح، يُبْرز نجاحاً ومردودية أو فعالية وسداداً في خطاب تلك المدرسة أو في قوامها وأجهزتها وسؤالها. فمن ذلك الكسب والانتفاع:

أ/ إنّ السديد أو النافع الناجح يحكُم تعريف خصائصها وإبراز سماتها وطبيعتها المعاصرة والمشبَعة بالحداثة في الفكر والخطاب والمنهج، أو بالعقلانية والواقعانية ثم بالأشملي والأعَمّي والمطوِّر المُغني للعقل والميتافيزيقا، وللأنا والوجود والمعنى، وللحقيقة والخير والقيمة.

ب/ بيد أنّ المخاتِل والمُغالِط، اللامجدي والمَرَضي أو اللاسويّ، عقبةٌ أو حَجَر عثرة تَبْرز أمامنا إنْ لم ننتقد تلك الخصائص، أو إنْ لم نجد إلا خصائص حسنةً في توصيفاتنا وإدراكنا للمدرسة الفلسفية العربية تلك. لكأنّها، أحياناً، توصيفات مشوبةً بالرخو والقشري، باللفظانية والثرثرة واللغوانية.

في كلمة مختلفة، لكنْ أوضح، القول إنّ تلك المدرسة، تلك النقدانية أو تلك النظرية أو الفكرة، سديدةٌ ومنتجة ومنيعة هو قولٌ صحيح. لكنّه يغدو غير دقيق وغير صحيح إنْ قلنا إنّه وحده السديد والنافع، الصائب والناجح، الحقيقي والفعّال.

ومن حيث انصبابُ النقدانية الحضارية، على معنى النقدانية الحضارية عينها، أي من حيث نقدُ النقد، تنكشف ـ في السطور السابقة ـ المبالغة والأسطرةُ وحَجْبُ الاختلاف ومنطقُ الاستبعاد والاستبداد في التعريف عينه للنقدانية الحضارية. في كلماتٍ، في تعريف تلك الحركة الفلسفية الاجتماعية، بَرزَ إسهال كلامي، وكليشيهات، وجعجعة، وكلامٌ يوزن بالأطنان ويُحْمَل في أخياشٍ أو حاملات كبرى. إنّ التسمية، إنّ مقولة النقدانية، تَنْجرح وتُمْرِض إذْ تَتَقدَّم كأسطورة تُنقِذ وتَرْفع، أو جسرٍ إلى التقدم

والمستقبل الواعد (را: مزالق ومخاطر الأفهومات الأعرضية الأكبرية؛ والمصطلحات المستعلية والانفلاشية؛ من نحو: التغييرانية، الرشدانية، التكييفانية...).

- II -

ميدان فلسفة الأخلاق تمايزٌ وتعاونٌ بين الفضائل وتناضحُ القيمِ وصراعاتُها

تَشْظِيتُها إلى ذرات أو وحداتٍ ثم إعادةُ تركيبها في توليفة جامعة

هنا ترى الفضائلية أنّ الفضيلة واحدة أو كلٌّ عامّ، بنيةٌ أو وحدة أجمعية، صياغةٌ كبرى وشكلٌ جَيِّد. الفضائل مُشظّاة أو وحداتٌ؛ لكنّها مترابطة موحَّدة، كأنّها فروع أو تسمياتٌ مختلفة ومدلولاتٌ متنوّعة لمبدأ واحدٍ جامع ضامٍّ. ثم إنّ تصنيفها صعب؛ لكنّه ممكن ومُجْدٍ، فعّال ومُنظِّم؛ هذا، لا سيّما إنْ كان تصنيفاً غير دوغمائي وغير جامد، غير متراتبٍ أو غير هرمي؛ أي أُفقياً وغير شاقولي، متعرِّجاً وغير خَطّيٍّ وغير آلي.

والفضائل، عالمُ القيَم، قد تتصارع؛ وتَدْرسها الفلسفة منفصلة مستقلةً عن الأَيْسيّ (الأنطولوجيَ)، وحتى عن الارتباط بالمعرفة. فالفضيلة، ودائماً كما القيمة، ليست المعرفة؛ وليست علماً؛ لكن هذا لا يمنع القول إنّها معرفة وعلم. فمتكافئات العقل العملي هي أنَّ الفضيلة محايثةٌ ومتعالية، موضوعيةٌ وذاتية، تاريخيةٌ أو نسبية ومطلقة، فردية وجماعية، توسُّطٌ وغير توسّط...

والفضائل نتعلَّمها ولا نتعلّمها؛ نطوِّرها فينا وتقودنا، نكتسبها ونخلُقها؛ وتكون متساوية، لكنْ وبالقدر عينه يكون منها الصغير والكبير. فالفضائل أو الواجبات، كالرذائل والنقائص والأغلاط، متساويةٌ من حيث الكينونة، وغير متساوية من حيث الفعالية والتأثير. ذاك أنّ الكلام دقيق حين نقول: كلُّ أغلاطنا متساوية، وكلُّ واجباتنا متساوية؛ لأنّ الأغلاط، كما البشر، تختلف لكن تتساوى في القيمة.

يبقى صالحاً، بعد إعادة قراءة نقدية حداثانية، التصنيفُ الأربعيُّ للفضائل بحسب أفلاطون أو، على الأحرى، بحسب الخطاب اليوناني العربي اللاتيني، أي ذلك الخطاب الوثني الإسلامي المسيحي.

ويبقى فعّالاً ومحفِّزاً مساعداً، كما في الكيمياء، حضورُ التصنيف الفقهي للفضائل إلى: أ/ ما هو فرْضُ عَيْن، وهنا تَتَدفّق الفضائل الشخصية، أو الواجبات الفردية؛ ب/ ما هو فرضُ كفاية، وهنا تقود وتتحكّم الفضائل الاجتماعية أو الواجبات تجاه الأسرة والمجتمع والجماعة، تُجاه الوطن والأمة والبشرية كما الطبيعة نفسِها.

ونستطيع تقسيم النمط الجماعي من الفضائل والواجبات إلى: أ/ علائقي يحكم التواصل الاجتماعي أو العلاقة بين افراد المجتمع أو بين شرائحه، طوائفه، أيديولوجياته ... ب/ وإلى مجتمعي أو فضائل تجاه المتَّحَد، تجاه النَّحن أو الجماعة أو الوطن؛ هنا تكون حاضرةً فاعلة واجباتُ الفرد تجاه الوطن والأمة...؛ ت/ وإلى ما بعدَ المجتمعيّ أو عَبْر الحضاري، أي حيث قيم التعامل مع الأمم أو الحضارات الأخرى؛ ومع الآخر، مع «الأجنبي»، مع المتغلِّب الخارجي؛ ومع المسكوني أو النوع البشري (را: الغُرَبائية في: «معجم الطب النفسي»).

الفضائل، في الفقهيات والآدابية كما في قطاع الوِعاظة والحكَميات والأقوالية (را: أدب المرايا؛ السياسات، الواجبية)، واحدة مع أنها عديدة. إنّ الفقيه أو الآدابي، عالِم الأخلاق كما الآمر بالمعروف، يُصنِّف الفضائل إلى عشرات؛ فهناك توصيف «فُرَيْقاتي» لِـ: الحَزْم، العَزْم، الشهامة، المروّة، الشجاعة، الجسارة، رباطة الجاش، الفطنة، التبصّر...

وكَمثَلٍ آخر، من يَنْبغيات الفكرِ الآدابي: أدب الأكل، المؤاكلة، المنادمة، المسايرة، أدب مجالس الشّراب، أدب الحمّام..؛ آداب المشي والزيارة، التحية والسلام، العشْرةِ والصحبة، أدبِ المفيد والمستفيد، أدب العلم (أو فضله، شرفه)، آداب الصلاة، آداب الصوم، آداب السَّفر... (را: مذهب التعاملية، مذهب اليَنْبَغيات وتدجين الجماعة والفرد والعائلة، الأطيقا، الديونطولوجيا).

ما معنى هذه «الفَرفَطة»، أو لماذا «البَعْثرة»، إلى جزئياتٍ وتفصيلاتٍ، إلى شِياتٍ وعناصر، إلى نيصاتٍ وتفريقات طفيفة داخل الفضيلة؟ داخل الآدابية أو اليَنْبغيات؟

إنّ الفضيلة واحدة؛ فذاك ما نلحظه في الآدابية، والفضائل أو الأخلاق، والتعاليم بحسب الفقهيات والوعاظة، وفي الأقوالية والحِكَميات (= محاسن الكلم) ونوادر

الفلاسفة... ولكأنّ الفضائل المبعثرة تسمياتٌ لفضيلة واحدة، وأثوابٌ أو مظاهر لمبدأ واحدٍ، للقانون الأخلاقي الواحديِّ معنىً، والمتعدّدِ أسماءً وتنويعات أو أبواباً وفصولاً. فالعقل الفقهي، الآدابي كما الواجبيّ والأقوالي، يُحرِّك ويحكم جميع تلك الفضائل التي قلنا إنّها فرعية، وتطبيقات متنوعة لمبدأ أو لحنٍ واحد. ومن امتلك، أو فهم، فضيلةً منها امتلك كلَّ فضيلة أخرى، وفهِمَ قوانين عملِ الفضائل أو المعايير وطرائقها في الانتاج والتغيير والمفاضلة أو التوصيفِ والتوظيف... فمَن عَرَف آداب المنادمة عرف آداب الزيارة والمماشاة، والمناظرةِ والجلوس، والمخاطبةِ والتحية والاستماع... ومَنْ عرف آداب القاضي أو الجندي أو الخبّاز عرف آداب الموقِّت، والنّجار، والحدّاد، والمعلِّم، والمؤذِّن، والمحتسِب، والفلاّح، وكلِّ مهنيٍّ آخر...

كما يقال، بعدُ أيضاً، إنَّ من امتلك فضيلة الشجاعة حاز فضائل الجسارة، ورباطة الجاش، والصّبْر، والقدرة على التحمّل، والجرأة والتواضع، والعفّة وما شابه وشاكل.

وعلى الرغم من ذلك، يبقى ممكناً التصنيف ومن ثم ردُّ الكثير المبعثر إلى أنماطٍ معدودة ممذهَبة. المُراد، إذَنْ، هو أنّ الفضائل العديدة المتعدِّدة قابلة لأن تتوزّع إلى أصناف، أو لأن تُعاد إلى أنماط هي: نمط الفضائل الشخصية، أي حيث تحكمُ العفة، الشجاعة، الحِكمة، العدالة؛ وثمة أيضاً نمطُ الفضائل العلائقية، وهي فضائل يجب أن تحكم العلاقة والتواصل بين افراد المجتمع، بين الناس في وطن واحد وفيما بين الأوطان؛ ونمط الفضائل الاجتماعية والمجتمعية أو الجماعية، وهنا قطاعُ الفضائل التطبيقية المتعلقة بالعائلة والعمل والمجتمع، ومن ثمَّ بالوطن والأمة والدار العالمية.

- III -

ميدان الفلسفةُ النّسائية هو النسائياتُ فلسفياً أو بحسب القول الفلسفي

1 ـ تتلخّص «الفلسفة النسوية»، بحسب المدرسة العربية، بأنّها رهان؛ إنّها مشروع ثقافي حضاري من نمط إبداعي إسهامي في النظر إلى الأنوثة مُدرَكةً ضمن علائقيةٍ أفقية

تكاملية مرنة مع الذكورة. فالقطبان يتكافآن، ولا ينفصلان؛ يستمران معاً وسوياً، بدون قطيعة أو فصلٍ أو تمرتُبٍ أو تفاضل... يتبادلان التكوّن والتطوّر؛ يتساكنان: فالأنوثة لا تريد أنْثنة الذكورة، ولا ترتضي لنفسها ما هو ضدّ المعادلة المتوازنةِ بينهما أو نقضها أو مخاصمتها. الأنا محتاجة للآخر، والآخر يكوِّن الأنا؛ ضمن المجال، ضمن النحناوية ومستقبلانية البشرية. والفلسفة النّسويةُ المستقبليةُ تنتقِد النظرانيةَ العربية النهوضية، والنظريات الحداثيةَ النزعةِ أو التنويرانيةَ، في الذات والذات الأخرى. فالمرأة ذاتٌ، والرجل هو عينه تلك الذات؛ ومقلوبُ ذلك صحيح. هما الذاتُ عينُها. وتتأسّس الفلسفة النسوية الراهنةُ على تطوير فلسفة الحداثة في المرأة، وعلى تعزيز العقلاني والتحاورِ مع المسكوني، وعلى استيعابٍ حضاري للمركزانية والأحادية، للأيديولوجيا أو الخطابِ الذي، في المضمار الذي نَدْرس، لا يتأسس على الحرية والديمقراطية، على العلم وخصائص العقلية المعاصرة، على الأنسنة المُزَخّمة المستمرة المتناقحة والانتهاضِ من الواقع الحضاري الكونيِّ.

2 ـ إنّ إبداع السَّوائيةِ بل الإرفاعية للنسوية الراهنة، وللذات التاريخية، يستلزم التكيّف النقديَّ مع المستجدات في العالم على كل صعيدٍ وفي كل شأن؛ والإيمانَ بالعلم والتكنولوجيا، وبالتجربة وإمكان التجدد والتقدّم بلا ارتواءٍ أو اكتفاءٍ أو مَكْث. وفي قطاع الفلسفة النسوية، في علم المرأة والأنوثة، وهو علم مقارن وكونيّ أو عامٌّ وثائر، نلتقي بالمبادىء والقيم التي هي عينُها تؤسِّس الميادين الفلسفية الأخرى. ولا غرو، إنَّ المفاهيم والمقولات والكليات (كالديمقراطية، والحرية، واحترام الإنسان) هي هي في كل ميدان فلسفي مهما تبعثرتْ ميادينُ الفلسفة أو توزّعت وتفرّقت. فالفلسفة واحدة، وميادينها تَتَلاقى وتتغاذى، وتتناضح وتتكامل عند القاع؛ وعند القمة. ذاك أنّ الغرض (الموضوع) الفلسفي واحد، مشترك، عامّ جامعٌ بين كلّ الميادين التي هي كلّها نظرٌ يغذّي ويتغذّى بالتفكير النسقي النظامي، أي بالتفكير الموجَّه نحو المستقبل، والواثقِ بالحرية، وبقوة العقل وقدرته، وبالديمقراطية والحوار وتساوي الجنسَيْن المختلفَيْن لكن

المتكاملَيْن تحت اسم عام هو «الذّكَرُنْثية» (الذكورة + الأنوثة)، أو هو الانسان.

3 ـ تنقل المدرسةُ العربية الصراعيَّ أو الإشكاليَّ، التحريضيَّ والكفاحيَّ «المجيَّش»، في مجال المرأة أو موقعها ودورها، إلى تدبُّر تلك «الحالة العيادية» من بُعدَيْها: التراثي، ثم الراهنُ القائم في الحضارة المعاصرة؛ أي التصوّراتُ والايمانات التاريخية، ثم خصائص المعاصرة وروح الحداثة[1]... أضحى الهَمُّ والقلَقُ والتوترات دافعاً وباعثاً، عاملاً ومحرِّكاً، في مجال توكيد الفلسفة النّسوية أي المهتمَّةِ بالسداد معاً والفعالية، بالصوابية والمردودية، بالحقيقة والنجاحية، بالتعلّم الحضاري أو بالتفاعل المسكوني والتكيّف المحلّي الخاص الإسهامي... ذاك أنّ «عِلم تخلّف المرأة» هو ميدانٌ من ميادين علم الاجتماع العام، وزاوية أو مساحةٌ ما داخل موضوعات «عِلم اجتماع التخلّف»؛ بل وفكرةٌ أو شُعبة أو ثيمةٌ [= موضوعة] يَدْرسها علمُ اجتماعِ التقدّم وعلمُ الحضارات. وذاك العِلم مجالٌ معرفي، ومقارِن، وكونيُّ البعدِ والرؤية. لذلك فقد لا يكون الكلام عن «فلسفة نسائية» خجولاً أو خائفاً من أن يُتَّهم بالتطفّل والعَطَب والدَّخيلانية. ذاك أنّ الأسئلة المثارة والمناهج المعتمَدة تكشف عن أنّ النظرانية، في مجال «علم المرأة المقارِن»، خطابٌ شَمّال كونيٌّ أو حداثويٌّ وحواريٌّ؛ وهو تربوي وقولُ المدنيات وديمقراطي في التفاعلية بين العدالة والحقيقة، الأنوثةِ والذكورة، الهوية البيولوجية المتكاملة مع الأنتَ المختلِف داخل بنية الزواج أو العائلة.

4 ـ النظرانية، هنا، بَعدُ أيضاً، موضوعاتُها ومناهجها ثم قوانينها وأسئلتها مستقلةٌ عن جنس الانسان؛ وهي بحثٌ نقدي مقارن في التفاعلية المتناقحةِ والتكاملية الحوارية بين قطبَيّ الجنوسة البشريةِ، بين طَرَفيّ الحقل النسائي ـ «الرِّجالي» الراهن مع مثيل ذلك في التراث؛ وفي عالَم ما بعد الحداثة. وكذلك تحرث الفلسفة النِّسويةُ فيما بين الوراثة والثقافة، النفس (الروح، العقل) والجسم، البيولوجيّ والتاريخي، العقل والعاطفة، القطبِ مع القطب الثاني داخل الأسرة وبالتالي في المجتمع والحضارة والبشرية، في الوعي واللاوعي والحُلم، في البقاء والاستمرار كما في التكيّف والتقدّم...(را: النسوية

الفلسفية والتحليلنفسُ عند العربي)[1].

5 ـ إنْ لم تكن الفلسفةُ النسوية، في الفكر العربي الراهن، عموميةَ المنفعة أو ذاتَ مردودية مباشرة، فهي تبقى طرحاً أَعَمّيّاً أشمَلياً، ومن ثم واقعانياً وعقلانياً، لنظرٍ في الإنسان نفسه أي في طبيعته وجوهره، في تعدّديته ومستقبله، في سؤاله ومأساته، في معناه وقيمه ومصيره. وليس من المبالغة القولُ إنّ ذلك النظر المحض في الإنسان، في الذكورة والأنوثة معاً وسوياً، طرحٌ لقولٍ أو لاستراتيجيا معناها الثقةُ بإمكان الإنسان على زيادة المنعة والمناعة في الذات الفاعلة، وفي النحناوية المنفتحة المتنوِّرة بتواظبٍ وإرادةِ تحقّقٍ، وفي حِفظٍ ذاتي وتوكيدانية مؤنسِنةٍ مؤنسَنة.

-IV-

ميدانُ فلسفة التديّن والإناسةِ الدينيةِ متعدّدُ مستوياتِ التفسير أو العقل

ميدان فلسفةُ الإيمان والاعتقاد والمتخيَّل

في ميدان فلسفة التديّن، تلك الفلسفة المنصَبَّةِ على تدبّر خطاب الوحي ثم خطابِ النبوةِ ورسالة القرآن إلى الانسان والعالم والمستقبل، نختار المذهب الذي يتأسَّس على اعتبار الإسلام خطاباً موجَّهاً إلى البشر كافة. وهذا، بِغَضّ النظر عن القومية أو الجغرافيا، اللغة أو القارّة، اللونِ أو المستوى الحضاري... في هذا الصدد، إنّ ذلك المذهب أو المستوى، الأساسيَّ داخل المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، يتمحور حول الإنسان منغرساً في الواقع والتاريخ، في الحقل والأمل، في أُفقٍ كونيٍّ؛ ومدرَكاً من حيث البُعد الكينوني المميِّز للنوع البشري، والمؤسِّسُ للحضارة، والمُغذّي للقيم الأُفقية،

(1) قا: زيعور، الجانب الإيجابي للطلاق من وجهة نظر العافية النفسية للتواصل، في: جريدة النهار، بيروت، الجمعة، 2 أيلول، 2003؛ أيضاً: ثبتُ مصطلحات علم الذكورة ـ الأنوثة؛ من نحو: اللاوعي الذكوري، الهيمنة الذكورية، اسس بيولوجية للعُقَد الأنثوية، رموز المرأة بحسب الحُلميات الإناسية والفنون، حسد الذكورة، رفض الأنوثة، الجنس كما التكاثر والبقائية بحسب علم النفس التطوري والتحليل النفسي "التطوري".

وللعدالة الاجتماعية والمنعة في الانتماءات وفي الشخصية والعقل.

وتَنْضح من المذهب الفلسفي هذا قيَمُ الاختلاف ثم التعاونِ البنّاء المثمرِ بين الدين والفلسفة، بين الأيديولوجيا أو الإيمانِ والفكر المسكوني الواقعاني والأشملي، بين العقل والحدس، بين الأفهوم والخيلة.

تَتَقدّم أمامنا فلسفة التديّن والإيمانِ والمتخيَّل، داخل الميادين الفلسفية المتخصّصة، كميدانٍ أو ضُلع متميِّز ويُقِرّ، منذ البداية، بأنه معروف الحدود أي ذو مسبقاتٍ ومطلقٍ ومركَز. لا تثريب؛ فهو يُقر، بكلامٍ أقصر، بأنه يُمركز الاعتقاديَّ والمتخيّل كما الايمانيَّ والخصوصي. لكنه، من جانب آخَر، يَتَقدَّم كميدان يُعمِل التأمّل الدقيقَ والتفكّر المسكوني وأنواراً فلسفيةً مرنة. من هنا، من تلك القَطْعوصْلية مع الأمّ أو النبع، مع الفلسفة أو النظرانية او العقل المنزَّه، يتدفق قول فلسفة التديّن في معنى وإمكان التحاور مع الأديان «المشرِكة»؛ ومع كل دينٍ أو عقيدةٍ أو أيديولوجيا[1]؛ ومع اللاهوتات المقارنة، والمنطقِ المنتِج والحاكِم داخل فلسفة الاعتقاد و«عِلم الأديان»[2].

إنّ العاملين في فلسفة التديّن، وفي الإيمانيات والخِيلانية والعقيدانية، قد أوضحوا التمايز بين التفسير الشعبوي، أو القطاع الدهمائي العواميّ للدين والتفسيرِ العالميني أي الأشملي والأعمّيّ له. وتعزّز، مع هذا التوضيح لعقلٍ أو جهازٍ ومنطقٍ تفسيريّ، جهازٌ أو منطقٌ مَيّز بين اللاهوتي المغلَق الدوغمائي والحَرْفاني واللاهوت المنفتح المرن والمُحاوِر، بين قراءةٍ للتديّن والتعبّد منطوية منكفئة ونكوصية وقراءةٍ موقّدة باستراتيجيا وبتأويل فلسفي عميقِ النظر عالميِّ الأفق والعقلِ (را: نظرية الصوفيين الإسلاميين في وحدة الأديان، في وحدة الوجود، في الحلول، في المحبة والفداء والتضحية، في المعراج الروحاني

---

(1) را: القول في المشروعية والمعنى لحوار الدين الإسلامي مع: الهندوسية، الصينية، البوذية، الفِرَق الإسلامية المخصوصة (الشاطحة، المغالية، المتطرفة(!). را: زيعور، البوذية والهندوسية...، بيروت، دار البراق، 2004.

(2) لا تمحو فلسفة التديّن خصوصيات ومحلّيات؛ وقد تُقارَن بدين عالمي يُطرح للبشرية. لكنّها نظرية تقيم وتُحيي الجدلية والحوار بين المحلي والعالمي، بين القوانين الدولية أو الشريعة العالمية والشريعة الخاصة.

والتجربة الروحية؛ ولا سيّما في المذهب الإنسانوي ودور الإنسان في التفسير).

ومن المفاهيم التي رَفَعها ميدانُ فلسفةُ التديّن الراهنة، في نطاق النظريات الفلسفية العربية المتكاملة على شكل مدرسةٍ ذات شخصية عريقة وإسهامية، نذكر: التجربة الروحية، العُمق الماورائي، أو البُعد الإيماني ثم الروحاني في الانسان والتاريخ والحضارة، التماسك الروحاني، الرابط الإيماني...؛ ونذكر مفاهيم أخرى: القلب، اللاعنف، التعاطف، الحدس، المتخيَّل، الأنا أعتقِد، الفوز الامتلاكي والفوز الأخلاقي الروحاني، وحدة البشرية... والأهَمّ، بعد كل ما ذكرناه، أنّ في فلسفة التديّن تعبيراً شمولانياً وعقلانياً عن مبادىء حضارية عالمينيةٍ، واتجاهاتٍ للبشري أرخية؛ وعن التراحم والتحابب، التكافل والتحاور والعدالة.

أخيراً، إنَّ ذلك القطاع من الفلسفة قد تدبّر، وفقاً لأنوار العقل ومنطق الحداثة القائمة في الدار العالمية، الإلهيات. فالقول الفلسفي في الألوهية، ومن ثم في الكلاميات والفقهيات، ليس مهاجِماً أو متهجِّماً؛ وليس هو أحادياً أو قاتلاً. ربما غدا البحث في «قطاع الأدلة على وجود الله»، ومن ثم البحثُ، كشاهدٍ ثانٍ، في «إثبات النبوة» (والمعجزة، والوحي)، نظراً مفتوحاً. وهذا، إنْ لم نقُل إنّ ذلك الأمر ليس من اختصاص العقل والعقلانية والواقعانية، وليس من اختصاص المشغول بأمر فلسفة الدين والتديّن والاناسة.

يبقى سديداً أنّ فلسفة التديّنِ الراهنةِ النزعةِ قد انصبّت، على العملي والنافع للإنسان والمستقبل؛ وهذا، بغير أن تُنَصِّب نفسها للدفاعي، والتبشيري أو الوعظي... لقد انصبّت على تعميق وتوسيع الكينوني في الإنسان؛ فالإنسانوي، ورفعُ الإنسان إلى المُروحَن والقيمي والمُكامِل للاقتنائي والآلوي فينا، هما اللذان يتغذّيان من الميتافيزيقي، ومن الأديان ذات القيم النبيلة التي منها: المساواة والعدالة، احترام كرامة البشري وحقوقه، الثقة بالعقل وبالإيمان الواسع العميق، التعاطف المَحض أو اللااستنفاعي، التوقّد بالحرية والمحبّة، وبالتفسير الفلسفي الكونيِّ للخطاب الديني الموجَّه للعالمين (العالميني)، أو للنّص والتجربة الروحانية.

وتردّ فلسفة الدين ايجابياً على السؤال عن ترجرج دور الدين بعد أن كان عميق القدرة على التحريك والتكيّف والتحرير؛ ثم عن العوامل والتفسيرات التي تعمل على تخفيض قدرة الاجتهاد الحضاري الموسَّع والناظِم القائد لتفاعليةٍ مستدامة بين المستوى الحَرْفاني الدوغمائي والمستوى الحيّ التكييفاني والعالميني. كما إنّها تردّ أيضاً، تلك الفلسفةُ في جدلية الدين مع الحياة أو في تفاعلية الروحاني مع الدهري أو في الوعي الديني مع الوعي الأخلاقي ومع علوم الحداثة الجارية، على سؤالَيْن هما: أولاً، عن معنى الحياة الذي يعطيه الدين للوجود والعلم والمستقبل؛ وثانياً، عن حدود المطالِبين بنقل ما يقال في الدين إلى ما يقال في العلم. يُستحضر هنا: القول بحتمية التفسير بعاملٍ واحد؛ من نحو: الأرض أو الجغرافيا، الاقتصاد، القوة، الثروة، الأيديولوجيا... (را: الحاسمية؛ أيضاً: تعددية المستوى في القراءة والعقل والتفكير).

أخيراً، ماذا تنفعنا مقولةٌ راسخة في الفكر والتراث ـ كما في الإنسان الفرد وفي الجماعة ـ مفادها أنّ التديّن الحاضر لا يعني التخلفَ الحضاري داخل العولمة؛ أي لا يعني مجافاةَ العلم والمنطق ومجتمعِ المعرفة، وثورات البيولوجيا والصورة والتقننة.

1 ـ لا أُريد أن نَحْذر من خِطابٍ يقول إنّ الدين، ومن ثم الإنسانَ ولا سيما العقل نفسه ثم النظر الفلسفيَّ، عِلمٌ وعمل، معرفةٌ وممارسة. إنْ أَحْذَر التفسيرات العلموية للدين، فإنيّ لا أخشى قراءةً تقول: تؤسِّس آيةُ «الذين آمنوا وعملوا الصالحات» لاعتبار العملي والنظري (السلوك والوعي، المتخيَّل والعقل...) غير منفصلَيْن بقدر ما هما متلاصقان أو ـ على الأخصّ ـ متغاذيان متشابكان؛ يتكاملان هما، ويتطوّران معاً بكَرْفَرةٍ وذَهابيابية. هذا النمطُ من التفسير للثنائية، أو من التحليل والتشخيص أو المحاكمة، قد تَميّز وسَطَع في الفكر العربي المعاصر؛ ثم الراهن مستقبليِّ النزعة والرؤية والمنهج. لقد أنتج ذلك التفسير، وأسهم: طوَّر المعرفة؛ واعتمد طرائق كونية البُعدِ، متينةً وفعّالة في ميادين العمل والاعتقاد، التخيُّلِ والإرادة.

2 ـ تؤسِّس وتُطوِّر فلسفةُ التديّن، كميدانٍ داخل المدرسة العربية الراهنة، مصلحةَ الإنسان في المجتمع أولاً؛ وتُنظّر في ضرورة أن تكون الدولة بحسب إرادة المجتمع المنغرس في

سياقٍ تاريخي وحضاري، في واقعٍ وفي طموحاتٍ أو في موارد وإرادةٍ استراتيجية...
الدولةُ إنْ كانت هي المتحكمة بالتديّن فَسُد المجتمع الحرّ، وانحدرت الدولةُ إلى التسلّط والاستبداد، إلى القمع والظلمِ والظلام، إلى المَرضيّ واللاصِحّيِّ والمُعادي للحرية أي للإنسان نفسه، ولعقله ووعيه بمسؤوليته، لتكيّفه النفسي الاجتماعي وتوازنه الانفعالي الوجداني.

3 ـ الحذَر الفكري والمجتمعي الآخر، في ميدان التديّن داخل المجتمعات الإسلامية، يكون حذراً من السياسي العُصابي، من الحاكم المستقوي بنهجه المقنَّع وتفسيراته الأحادية للدين، أو للشورى والحاكمية، للسلطة والتشريع، للدولة والمجتمع، للحرية والعدالة الاجتماعية، وللفرد والمدَنيات. والمتغطّي بحزبٍ أو بعلمانية يَعْتمد الأواليات عينها التي يعتمدها المتغطي بالدين؛ وما الوقاية والعلاج إلاّ بالديمقراطية والحرية، بالتعددية وبالحوار بين أكفّاء متساوين يبحثون عن مصلحة المجتمع وليس عن مصلحة السياسيّ. إنّ الشروط الموضوعية قادرة، حتى في البلاد المتخلِّفة، على لجم قاتل الحريات؛ إنْ كانت شروطاً عالية البُعدِ والنظر والتطبيق، أو كانت سلطةً بيد المجتمع والشعب والبيئة الاجتماعية الحضارية (را: فلسفة المدَنيات؛ العلمانيات).

- V -

ميدان النظر الماورائي والذريعاني في الشّرّ والسوء والألم

الشر والبطل الشرير يتناضحان مع العدو الداخلي والمعادي الخارجي. فما هو ذلك؟ الشرُّ، في الفلسفة الدينية مُدْرَكةً بحسب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، موضوعٌ محوريّ، وسؤال في الوجود والعدم، أو في الأَيْس والليس؛ وليس فقط في الفضيلة والرذيلة، أو في الخير والسعادة، أو في الجمال والقُبْح ومن ثم في المنفعة واللذة، في الفعلي والواقعي...

ما هو منشأ الشرّ، وما هو دوره وموقعه، وعوامل استمرارِ وتعدّدِ مستوياته، أو أشكالِهِ ووجوهه؟

هل الشرُّ منشأ الدين؛ أهو جوهر القانون وسؤالُه وقَصْدانيته؟ لماذا هو نقصٌ، وفقدانٌ؛ وضرورةٌ لا بُدّيّة، بل وأيضاً لا مَناصية؟ إنّ أقدر علوم اللاوعي واللاعقل على تحليل أفهومة الشر هو علم الرمز، الاستعاريات والخيليات والاناسة، وعِلم التأويل (التأويلانية)؛ إنّنا نستطيع اعتماد علم البلاغة كمجالٍ ومنهجٍ صالحَيْن فاعلَيْن من أجل تفسير الشّر أو تحمّله، اكتناهه وتأويله. أخيراً، إنّ علم المعرفة، المعرفيات وضمنها فلسفة العلم (الأبستمولوجيا)، فالح وناجعٌ هو أيضاً في تعريف الشرّ وتعليله، وفي تفسيره وتغييره، وفي اكتناه أخلاقياته أو «آدابيته»، وفي استيعابه وإعطائه معنىً أو قيمة.

الشرّ، من حيث هو معضلة وجودية، مرتبطٌ بالنقص والنقصان، اي بالتكوين البشري الضعيفِ العطوبِ، وبمحدودية أو تناهي الحياة والقدرات، وهشاشةِ البنية والمعرفة، وهُزال الإرادة والحُرية. فالإنسان يعيش أوضاعاً مأساوية: يتعذَّب ويجوع، يخاف ويَمرض. والإنسان فريسةٌ وضحية ليس أكثر أو أقلّ ممّا هو جلاّدٌ أو مَحْمِيٌّ ومُدَرَّع؛ لا بل وليس هو كليَّ القدرة والحضور أو السعادة والفضيلة.

وفي عبارة أوسع، إنّ الشرّ منغرس في الأنا والمجتمع؛ وساكنٌ فينا: يقيم داخلنا، وفي القيعان والتلافيف، المعتِم واللامفصوح، اللاواعي والمهجور.

إنه قسمٌ منّا، ولا ينفصل عن الذات؛ وهو أساسي في الوجود، ولا يُدرَك إلا مرتبطاً بالخير والبهجة. فالشر في صراعٍ دائم مع نقيضه؛ ويُفهمان معاً في جدلية وتفاعلية: كلاهما، في هذا الوجود أو أمام العقل وحتى في الفن، نسبي؛ وكلاهما تاريخي؛ وكلاهما ذاتاني وموضوعاني، فرداني ومجتمعاني؛ وكلاهما ظاهرةٌ اجتماعية وظاهرة لاهوتية، كلاهما منفتح على إرادة الإنسان كما على محدودية الإنسان وتناهيه وعلى حريته، على الدهري وعلى المقدّس، العلماني والزماني، المحايث والمتعالي، الخالد والفاني، الثابت والمتغيّر... أخيراً، إنّ الشر والخير طرفا ثنائيةٍ واحدةٍ يتأرجحان ويتداخلان؛ يتكاملان ويتصارعان تصارُع المتناهي وغير المتناهي، الإراديِّ وغير الإراديِّ، الواعي وغير الواعي، العقلِ والمتخيَّل، العلم والايمان، الفرح والشقاء، العذاب والبهجة (را: المذهب الأخلاقي العربي في الصَّبْر، في التحمّل والتجمّل ودفعِ الأحزان والخوف).

سبق أن قدّمنا تفسيرات رمزيةً، أو هي كنمطٍ أرخيٍّ معروفٍ في حضاراتٍ عالمية بغضّ الطرف عن الزمكانية أو الشروط التاريخية، لمعتقداتٍ وتصوراتٍ حول الشر؛ فمن ذلك: عصيان آدم، الشيطان كرمزٍ للشر وفعلٍ متمردٍ على الخير والفرح، قتل الأخ لأخيه... كما إننا قد فسّرنا أيضاً، في المدرسة الفلسفية العربية، معتقداتٍ أخرى، تفسيراً رمزياً؛ من ذلك: الأُضْحيةُ البشرية، موتُ البذرة ثم قيامتها كنبتة، بيعُ النفس (شراؤها) وإشاعتها والفداء عند صوفة الجاهلي والسليلة الصوفية العرفانية... أخيراً، تُطِل النظرية العربية في الشر، أي تنفتح على حرية الانسان، وعلى المطلق، والكمال، والخير الأقصى... كما تُطلّ، بمعنى آخر، على تجربة بوذا مع الشر (الألم، المرض، الشيخوخة ثم الفناء)؛ وعلى المفاهيم الوجودية (الأيسية) الأكبر في المسيحية حول الألم والشر، الموتِ والخطيئة، حول الألوهية والانسان والحرية (را: قاموس الرموز؛ عبادة الشر؛ عبادة الألم، المازوخية والسادية...).

- VI -

فلسفة علم الكلام بمعناه المتكيِّفِ الاستنجاحي والعملي الاستنفاعي

الفلسفة الراهناوية في المصلحة والمنفعة واللذة.

قطاع النظر في صفات الله وذاته، بحسب المقولات الفلسفية الراهنة عند العرب، لم يَبقَ على ما كان فيه إبّان «شبابه» ونضجه. لم تبق حيوية ذلك القطاع حاضرةً، ولا هي اليوم «موضوع الساعة»؛ فالأسئلةُ الكلامية القديمة، كما الأطروحاتُ والإشكاليات والأجوبة، لا تحافظ اليوم على راهنيتها. لقد ترسَّخ في «علم الكلام» المعاصر انعطافٌ حادٌّ نحو التأكيد على أنّ المعرفة اللاهوتية محايثة؛ ليستْ مطلقة؛ وعلى أنّ الإيمان ليس دينياً فقط. فالعقل ازداد تأثيراً وحضوراً في كلّ معرفة، وكلِّ ميدانٍ أو نظرٍ... إنّ معرفتنا عن العالم الخارجي، على سبيل الشاهد، قفزتْ، وثارتْ وتَثَوّرتْ لأنّها تقوم على العقل والتجربة والاختراع، على التحليل وإبعاد الطرائق غير العقلانية، على ثقة الإنسان بحرّيته ومسؤوليته، وبمنطقه وعقله. الميتافيزيقا لها ميدانها واستقلالها؛ وكذلك الحالُ

أيضاً في شأن الغيبيات، فلهذه أسئلتها وإشكالياتها، مجالها ومصطلحاتها... ولا شك في أنّ الميتافيزيقا، كالغيبيات والمعرفة اللاهوتية، ما برحت حيَّةً بل وقادرةً على الحياة والإحياء، على التطور وإعادة الصياغة.

في الميتافيزيقا، وفي الفكر اللاهوتي، قد يتعدّى العقلُ البشري ذاتَه؛ يَعْتدي عليها، ويَجْفوها؛ ويخسَر لأنّه يبالغ في تقييمه لقدراته، وفي اعتماده على أجهزته. إنْ تخطى العقلُ ميدانه وإمكاناته، شروطه وحدوده، يخسَر نفسه ويقع في «خارج محلِّه» أي في قبول ثم تبرير موضوعاتٍ ومبادىء ومقولاتٍ ليست من إنتاجه ولا تحظى بموافقته. يفضح العقلُ نفسَه بنفسه إنْ لم ينتقِد المسلَّمات واليقينيات، الثابت والمسبق، الجاهز والخالد، الأحادي والاستبدادي، الدّغمائي والتلفيقاني (را: أمراض العقل؛ أمراض المناهج، المناهجُ الفاسدة...). كي ينجح العقل فلا بُدّ من أن يُدرَك ضمن شروط، في حقلٍ ومقصَدٍ؛ ويقترب **علم الكلام من الفلسفة** باقترابه من شروط الفعل والواقع، ومن مقصَد المنفعة والمصلحة، الطبيعةِ والمجتمع.

الثورة على الميتافيزيقا، وعلى المعرفة اللاهوتية، تعني المطالبة بأن يكون العقل وحده، بمناهجه وفلسفته وشروطه، منتجاً للمعرفة بالعالم أو الخارج، بالطبيعة والثقافة... وعلم الكلام المحدث، أو الراهن، هو إعادة ضبطٍ لدور العقل إنْ رغِب في معرفةٍ ما لعالَم الغيب، والوحي، والروحاني بعامة؛ وإعادةُ ضبطٍ أو تسميةٍ لمعنى وموقع الغيبي والماورائي، العلميِّ والفلسفي، الطبيعي والثقافي، المخيالي والذهني أو الأفهومي.

- VII -

فلسفةُ اللغةِ وتفاعلُها مع التحليل اللغويّ والمنطقي ومع اللسانية وثورات العلم

لا يزال موضوع اللغة، عند العربي، موضوعاً مفضَّلاً ومقلِقاً أي همّاً حضارياً، وغرضاً من أغراض الوجوديات، ونبعاً من ينابيع المعرفيات، وأساساً بل مؤسِّساً للعقل، وحتى للقيمة واللاعقل، وميدانِ الفنّ والجمال... ذلك ما عمّقته الألسنيةُ؛ ونظرياتُ التحليل اللغوي والمنطقي الأنكلوسكسونية النُّسغ، والعربيةُ بخاصة؛ وعلمُ اللغات المقَارن؛

وعلمُ نفس الإدراكِ والذكاء (العقل) واللغةِ نفسِها...

يُضاف، هنا، أنّ فلسفة اللغة، داخل المدرسة العربية في الفلسفة والفكر، قد عمَّقت أيضاً وأعادت الطرح لمقولة أنّ اللغة تكشف جوهر الإنسان؛ بل وهي هي جوهر الإنسان وعقله، وهي التي طوّرته، ثم هي لا تنفكّ تُجدّده وتُعمّق بتوسّع أَنْسَنته وكينونته. بهذه الرؤية الفلسفية الكونية البُعدِ والجهاز أو التفسيرِ والفهم للإنسان، للعقل واللاوعي واللغة، فإنّ المدرسة العربية في الفلسفة تتجاوز باستيعابِ الإدراك الدفاعيَّ الذي يصبّ جهود العقل والتجربة والمقارنات على حماية اللغة العربية، وعلى دحض العدو والمجرِّح لطاقتها وطبيعتها أو المهدِّد لمستقبلها والقاتل الرمزي لها، وعلى عبادة الغارقِ في تقريظها وقَدْسنتها أو أَسْطَرتها ولَهْوَتتها.

ليس مُجدياً الدفاع عن اللغة العربية بتقريظٍ لها يقوم على أوالية التحصّن ورمي السهام؛ فالفلسفي أو الأقربُ إلى المردودية والفعالية هو أن نَدْرسها، ونُحلِّل طبيعتها، وأنْ نُشخّص أمراضها، ونعيد النظر، ونطرح الصياغة الجديدة والحلول القادرة على تحقيق الصلابة، وتعزيز المنعة في القوام والوظائف، وفي البنية والاستراتيجيا... إنّ تجربة الآخرين، في ذلك المضمار، غرضٌ للعِبرة والاستنفاع أي يعلِّمنا ضرورة ولا بُديّة مبدأ «التيسير»؛ واعتماد الآلة؛ وإعمال العقلِ المؤَجِّج للتجديد، وللتطور التحسيني كما التعديلي، وحُسْنِ التكيّف الإسهامي والتقدمِ الحرِّ المتعدِّد.

إنَّ الانشطار النفسي الاجتماعي، إنْ داخل الشخصية أمْ في الفكر والوطن وفي اللغة، وإنْ في الأنا أمْ في النحنُ، تنقله الفلسفةُ من الإقلاق والتوتير، ومن تَعَقّب الاختلالي والتمزّقِ الوجداني، إلى التحاور والتشاور، ومن ثم إلى التضافر، في مجال اللغة بخاصة. فطرَفا اللغة المتصارعان، حدّا اللغة أو قرناها المتناقضان أو تناقُضُ الحُب والكراهية إزاء القول الواحد عينه (را: صراع قُطبَيّ القيمة أو العاطفة الواحدة)، كانا كلاهما يقدمان خطابا يُنرجِس الذات كيما يُقصي الآخر بل يُخْصيه، ينبذه ويطرده، يُهمِّشه ويلعنه أو «يكفِّره»... وليست تلك الأوالية في التحليل والمحاكمة قديرة على حل متوازنٍ وسعيد أو متناقح

لثنائية الذات مع فرعياتها المكوِّنة؛ وكذلك لثنائية الفصحى مع اللهجات، وعابدِها مع رافضها أو المنفِّر والمحذِّر منها.

تَـتَجاوز فلسفةُ اللغة صراع التيارَيْن النقيضين: أ/ تيار الذين يخافون من نجاح اللغة العربية؛ فهو يُغذّي في قسم من «الرأي العام» القلَق الحضاريَّ وأمام المستقبل، أي القلق على العمل والقول والانتماءات والنحناوية. وهو تيار يَجْرح نرجسيةَ الصِّراطيِّ، ويُزعزع الحاجاتِ الحضارية أو الدوافع الثانية. ب/ تيار الذين يؤسطِرون اللغة العربية المقلِق أيضاً بتعصّبه وتزمّته، بدوغمائيته وانقفاله في وجه الحداثة المتأججة في عالم اللغة المعقَّد (را: معجم الطب النفسي: انجراحات اللغة؛ قا: أكثر من مليون مصطلحٍ واسمٍ علمي أجنبيٍّ يتحدّي العربية والعقل العربي).

- VIII -

نظرة شمّالة إطلالية من علٍ وبعيد

تَعدّدُ حقولِ الفلسفةِ ووحدتُها الأجمعية

الحقول هي تفرعاتٌ أو اختصاصاتٌ داخل الدار الواحدة؛ ثم هي غُرَفٌ أو أسئلة متغاذية متناضحة، ومتواضحةٌ تتكامل بتضافر وتبادليةٍ داخل وحدة العقلَيْن، أو تيارَيّ فلسفة العقل وفلسفة التجربة الذاهبَيْن إلى صياغة إطارٍ عام أو فضاءٍ مشترك.

والجدلية التفاعلية الفعّالة فيما بين الحقول الفرعية تجري أيضاً فيما بينها مجتمعةً وبين البنية العامة؛ فيما بين كل حقلٍ منها بمفرده، ثم مع غيره، ثم تجاه الجذع المشترك... وتعود كلها كيما تصبّ في حوضِ الفلسفة، في حضن الأم؛ وكيما تستمد منه المنهجية، والرؤية الكبرى، والرغبة بالسير نحو الصقل في الوجوديات والمعرفيات والفنونِ كما في القِيم والعالميني والتكييفانية. تتحاور المذاهبُ الفكرية، وتتفاعل التياراتُ المتنوّعة المتعددة، داخل الحقل أو الاختصاصِ الفلسفي الواحد المنفتح على الكلّ؛ والقائم على الثقة بالأنا الفاعلة القادرة، وبالحرية والكينونية... هنا يغدو ملحاحاً التساؤل عن فلسفة موحَّدة؛

أمْ أنّ كل حقل فرعي غدا فلسفةً مستقلة قائمةً بذاتها (قا: وحدة حقول الفلسفة، نحو فلسفةٍ موحَّدة؛ أيضاً: علم النفس الموحَّد وليس علوم النفس المتفرّقة).

وهذه الميادين، رأيناها هي كلها، بل والتيارات الفرعية داخل كل ميدان، عالمينية؛ كونية البُعد والمدى والأداة، كما الجهاز النظريِّ أو المنطقِ الداخلي؛ مقارنة؛ تخصُّ جميع الأديان، والشِّرْكي (معدِّد الآلهة) ضمنها؛ واقعانيةٌ معاً ومثاليةُ النزعة؛ أَعَميّة وأشمليةُ النزعة؛ تعدّدية وحوارية؛ عِلمانية وعلمية، كينونيةٌ وانسانوية.

مَرجَعية مخصوصة:

ـ عن ميدان الفكر الاقتصادي والمذاهب العربية الإسلامية في الاقتصاديات، را:
حوافز يونانية...، صص 61 ـ 105.

ـ عن الحكمة العملية والنظرية في الفلسفة العربية الإسلامية، را: **في التجربة الثالثة للذات العربية...**، صص 39 ـ 61. عن مشجّرات الحكمة، را: م. ع.، صص 45 ـ 49.

ـ **يُضاف إلى ذلك، المذاهب في**: الأخلاق (مذهب اللذة، الصَّبْر، السعادة، الخير، إلخ)؛ التربويات والتعلُّمات؛ السياسيات؛ التصوّف؛ الفكر العام؛ المدارس الفلسفية؛ علم الكلام[1]؛ اللُّغويات.

---

(1) را: زيعور وفريد جَبْر، مشجّر مدارس علم الكلام في الإسلام، بيروت، دار المسيرة، د. ت.

الفصل الخامس

متصارِعةُ القبولِ والإلغاء للماورائي والغيبي

أعمومات: التراجعُ والاهتداء داخل تيار الايمانيات والمتخيَّل والمثاليات وداخل تيار المعرفة بالحِسّ والمشاهدة والتجربة.

الاهتداء كما الرِّدة النكوصية دفاعٌ وتطهّر داخل النظريات الفلسفية وفي الفعل والسلوك

القسم الأول ـ العائدون وشبه العائدين إلى اللاهوتي والماورائي

القسم الثاني ـ الموقف الإصراري تحصُّنٌ أمْ يأس وقلقٌ أمْ اطمئنان داخل المتخيَّل والمثالي

أُضْمومة ـ تشابك ثم تكاملٌ وتضافر التفسيرْين الذاتاني والموضوعاني كما الثباتي والمتغيِّر، أو الوعي والسلوكِ كما العقلِ والنفسي ثم اللاواعي واللاعقلي، وأيضاً التراجعي والاهتدائي.



أعمومة

النزعات الرفضيةُ والارتدادُ حيال الميتافيزيقا مقولتان للدفاع والتطهّر

لا نسعى لتفسير رفضِ التدين، أو لتفسير العودة إلى الدين والتديّن وإلى الماورائيات، بدافعيةٍ هي، كلُّها أو معظمها، نفسيةٌ أو واعية، مطمورةٌ أو مغيَّبة وغير مفصوحة... وليست هذه تُفسَّر أيضاً كفعلٍ قهري، أو انتحاءاتٍ بيولوجية؛ وكسلوكٍ غير إرادي، انسحابي إحجامي أو هو مَرَضِيٌّ، وقسرياتٌ... ثم لا نسعى أيضاً لجعل ذاك «التعلّم الطارىء»، سواء أكان ارتداداً إلى الديني أم إنكاراً إصرارياً للألوهية والنبوة، ثقةً ورجاءً أو قناعةً بالعلم المعاصر؛ وبالنظريات الراهنةِ في إلغاء الوعي والروحي، كلِّ متعالٍ وكلِّ مثالي. ذاك موقفُ الميائية، التطورانية الفكرية الاجتماعية، السلوكانية والعَدَمانية الراهنة تجاه كلِّ ما ورائيٍّ، كلِّ الفلسفةِ العامة، وكلِّ نظرٍ في العِلل الأولى والكلّيات.

ليس من مجالنا، هنا، التوسّع؛ ولا حتى الوصفُ العامّ وبسطُ المبادىء... فالأجدى والأنفع، الأحقُّ بالنظر أو الأقربُ إلى الصواب، هو الولوج المباشر الفوريُّ واللامنحازُ أو «الحياديّ» إلى المشكلة في وجهَيْها: الرّفضاني (الليساني، العَدَماني) المنكِر؛ والاهتداء أو «الارتداد» إلى الميتافيزيقا، إلى الايمان، إلى الغيبي والمتخيَّل.

إلاّ أننا، وإنْ أسقطنا التفسير بالعوامل الذاتانية، الذاتيةِ التوجّه والنزعة، فلا مناص من التفسير بالقانون؛ أو بالحقيقة في علوم الطبيعة وعلوم العقل (أو الذهن). قد يُلخَّص ذلك بأنّ «لكلّ فعلٍ ردُّ فعلٍ يساويه في القوة ويضادّه (= يخالفه) في الاتجاه»... ربّما يفسِّر هذا القانونُ التناميُ المتزايدُ المتواصل للنظريات، للتفسير بعاملٍ أساسي هو مركزي، محوري، للثورات والتمرّدات، للرفضانية واللاءانية، اللّيْسانيةِ كما الهتكانية... (را: الحقيقة أو القانون في المعنى الراهن).

إنّ الالحاد أو جحد النبوةِ أو رَفْض القرآن وزمانه ظواهر ثلاثٌ متمرّدةٌ معادية لمبدأ تفسير الوعي والانسان والحرية بعاملٍ هو الألوهية، أو النبوةُ؛ أو الدينُ دون سوى ذلك كلِّه. وهكذا فقد تتفسّر، هنا، ثورة المُلحِد أو الناقم، أو المُلغَى المبعَد من الدين؛ وتلك هي حالةُ العديد ممّن يعرفهم الفكر العربي المعاصر تحت عناوين «عَدَمانية» إلحادية هادفةٍ، بحسب ذلك المنظور، إلى تحرير الوعي والعقل، الفردِ والجماعة، الثقافة والمجتمع، الحياةِ البيولوجية والحياة الحضارية، علائقية مجتمع الآلات وعلائقية مجتمع العضلات (را: قوانين الفكر داخل الثورة المعرفية النيوتونية أي الثانية؛ ثم الراهنة أو الرابعة)[1].

إنّ تفسير الالحاد، كما الانكارَ للماورائيات والوحي والمعجزة، بعوامل محدَّدة ليس يكون مستنفِداً أو محيطاً مستفيضاً. ولعلّ «السببية» هنا غير بسيطة؛ وليست هي ميكانيكية أو مستقيمة، خطّية، عواميّة. وليس هنا مجال للكلام عن ضرورانية، ولا عن حتمانية أي عن تعيينٍ موضوعي مطلقٍ وكافٍ نافٍ.

الموقف السَّويّ، خطابُ الطبيب النفسي كما خطابُ الفيلسوف، قولُ العقلانيةِ والمحضانية، هو احترام كل موقفٍ حضاري. فنحن، داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة، إحتراميّون منفتِحون تجاه النقيضَيْن: الأصولي؛ والعدماني المنكر للألوهية والدين؛ وكذلك تجاه «التائب» (المرتدّ، العائد، الآيب) راجعاً للايمان والأديان، والمُصِرّ على اهتدائه ـ أو على تراجعه ـ تجاه الماورائيات[2].

فمن المسلَّمات، من المتفَّقِ عليه والمنطلَقِ منه، الفصلُ بين الفلسفي والأيديولوجي كما بين العلمي أو المعتقديات السياسية والايمانيات. إنَّ محاكمة المفكِّر غرضُها المبدئي

---

(1) را: قوانين الفكرانية؛ وهي قوانين تسعى، بطمعٍ وشغَف، لأن تكون متكافئة مع القوانين في العلوم الطبيعية.

(2) قا: التفسير النفسي العيادي للاضطراب النفسي؛ وأيضاً لـ: التحول إلى الأسمى، الاهتداء إلى الروحاني أو إلى عقيدة (أيديولوجيا، نظرية، مذهب...) جديدة... را: القوانين المفسِّرة للسيرة الذاتية حيث تأثير الأمّ والطفولة، اللاوعي والتجارب الموغِلة، الضغوط الجنسية والهوامات، عودة المكبوت، قتل الأب، تفجّر الصدمة المطمورة...

فِكْراته ومفاهيمه، مذهبه ونظريته في التاريخ والانسان، في الخير والفضيلة، في العقل واللاعقل... وتأسُّساً على هذا «التلخيص» المدرسي التربوي، فإننا إذْ «نُعاين» الفلسفي والفكري العامّ عند عبد الرحمن بدوي أو عبد الرحمن مرحبا، عند ز. ن. محمود أو غيره ممّن نظُنّ أنّهم عادوا إلى أصولهم الدينية، لا نتعقّب ولا نتفحّص مقالةً في السياسة المحلية أو في العقيدة وحيث الإيديولوجيات والايمانويات؛ بقدر ما نَحْصُر ونُحدِّد، أي نَعزْل ـ ما أمكن ـ العنصر المرغوبَ دراسته، لا أكثر ولا أقلّ.

ـ القسم الأول ـ

العائدون وشبه العائدين إلى اللهوتة والماورائيات

التأرجح والعودةُ وعوارضُ العودةِ إلى الفكر الديني والميتافيزيقا عند الجابري

1 ـ يُشكّل كتاب محمد عابد الجابري، «فهمُ القرآن الحكيم ـ التفسير الواضح حسب ترتيب النزول[1]»، في أقسامه، عودةً للمُنحَّى ريثماويا؛ للايمان الديني أو لما كان، في مؤلَّفات الجابري السابقة، مستبعداً أو مطموراً، ثاوياً أو مؤجَّلاً، مهمَلاً وغير مفصوح (را: الوسادة النفسية، في «معجم الطب النفسي...». وفهمُ تلك الحالة النفسية، وبالتالي ذلك الفكر والحالة الفكرية، يقضي بالعودة إلى طفولة المؤلِّف مسرودةً مصاغة بإحصافٍ في سيرته الذاتية[2].

2 ـ وقد يُعَدّ العَرْوي بمثابة عيّنةٍ أخرى «عائدةٍ» من النظر الفكراني أو الفلسفةِ إلى العقليمانية؛ بل وحتى إلى الايمانوية، وفكرِ المتخيَّل، وزمان المقدَّسِ الرمزي[3].

وعددٌ من الشيوعيين عاد إلى التديّن المتشدِّد؛ ثم اهتدى إلى الاعتدال، ثم أصابه هوس الحنين إلى «أرض الفقراء ومأساتهم»، إلى مقولاتٍ في الطبقة الكادحة، وتأليه الاقتصادي، والتلذّذ بمدح الاتحاد السوفياتي المنصرم ونقد الرأسمالية الرعناء، إلخ.

3 ـ وفي عيّنةٍ أخرى، ممثِّلةٍ للعائدين إلى وسادةِ التديّن و"**العقلِ الايماني**" بعامة، يرد أيضاً

---

(1) را: م.ع. الجابري، مدخل إلى القرآن الحكيم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007؛ فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

(2) عن التحليل النفسي لسيرة الجابري الذاتية، را: زيعور، التحليل النفسي وعلوم النفس و...، صص 443 والما بعد؛ صص 449 ـ 450.

(3) را: عبد الله العَرْوي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة (1967)، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، 1970؛ ترجمة جديدة بقلم المؤلِّف نفسه، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995.

اسم زميلةٍ في الكتاب النفساني الجامعي. فهي كانت تغضب بنفورٍ إمتعاضيٍّ[1] من أدنى إشارةٍ إلى ما كنتُ أراه إيجابياً في إقامة تجانسٍ ومشتركيةٍ ثم تواصليةٍ تعاطفيةٍ (وجدانية، مَحَبَّويةٍ) داخل الوعي والعقلِ للاسلام العالَميني، لأمم الإسلام الحضاري الاسهامي... وكان يَبْرز نفور آخر من الكسب النفسي الذي كنتُ أراه حاصلاً متحقّقاً من جرّاء تدبّر الايماني، والروحاني، والاعتقادانية بعامة؛ لا سيّما وأنّ ذاك كلّه لا يمكن له أن يكون معادياً للتجريبي والعلماني، للعلمي والتقني، للتكنولوجي وثورات العلوم، للتطورانية الفكرية الاجتماعية نفسها ولأيّ حداثةٍ أو مستقبلانية[2].

4 ـ لا رِدّة، أو اهتداء؛ ولا تحوّلٌ متعمَّد إلى الروحاني الأوسع الأعمق عند الكثرة من المعاصرين الباحثين في الفلسفة والحداثة والفكر المسكوني... هنا، الايمان يكون مترْعاً ومترِعاً، مالئاً الوعي متحكِّماً، بلا إرادةِ تغييرٍ، بلا رغبةٍ بالتغيّر أو بميلٍ إلى إعادة فهم للشعائر والتكاليف، للتفسير والتأويل، للايماني والحَدْسيات أو اللاهوتيات بعامة (قا: التحليل النفسي للشخصية الأصوليةِ المعنى والتوجّه).

يبقى، في ذلك النمط من المعرفة، أساسياً ومحرِّكاً التفسيرُ أو العقل اللغوي، والخطابُ الاستعاري، ومقولاتُ المتخيَّل والمقدَّس وما إلى ذلك من مسبقاتٍ وفِكْراتٍ جاهزة، متعالمة وتسعى لأن تكون تاريخية وتطوّرية؛ حداثوية وحيّةً خالدة...

5 ـ متكافئة العائد مع المُصرّ المستمِر داخل فكر مصطفى صفوان وعدنان حبّ الله تكشف وتُخْبر. وفي الواقع، يُظهر عدنان حبّ الله ردَّةً عن أفكارٍ كان يرى أنّ صفوان ولاكان (Lacan)، وفرويد من قبل، قد أبدعوها[3]. لقد كان حبّ الله يشدِّد على أنّ

---

(1) را: ردّ الفعل الكارثي، في: زيعور، معجم الطّبّ النفسي.

(2) را: م. سليم، التغيّرات والبلوغ ـ دليل المراهقين، بيروت، دار النهضة العربية، 2007.

(3) في آخر لقاء جمعنا، صفوان وحُبّ الله وأنا وصديق آخر، داخل جامعة الكسليك، نَفَضْتُ (طردتُ) الغبار عن سترة صفوان الرائعة؛ تبسّمتُ ونظرتُ إلى حبّ الله. فصرخ قائلاً بصوتٍ مرتفع (بعد أن انحنى على أرض الملعب ورسم ما يشبه الدائرة): أُقْسِم! أنّ علي زيعور «داهية». لقد كان المعنى المتضمَّن اللامفصوح رسالة: انفُض عنك، يا مسيو صفوان، غباراً غربياً؛ بل غُبارات، من مثل: تعميق العامّية، وأنا أُطالب بنقدها؛ تنكّر صفوان للايجابي في عبد الناصر، لصلوحية تطبيق التحليلنفس على العرب والمسلم ... لكأنّ صفوان، في عمره الانتاجي الثاني، خفّف الحدة، بل ولقد تراجع عن قسوته وتشدّده ضدّ قليلي الانبهار بصديقه ـ شريكه لاكان، وضد المجتمع العربي المعاصر، والفكر العربي وفضاءاته ومستويات تطوره.

العربي، المسلم، يعيش حياةً جنسية مقلِقة و«عُصابية»؛ وأنّ القضية الجنسية ملتبسةٌ ومتخلّفة ولا تؤهِّل الانسان العربي لأن «يَخضع» للتحليل النفسي: فهذا لا يمكن ـ بحسب صفوان وحب الله ـ أنْ يُطبَّق على العربي، وفي المجتمع العربي، والثقافة العربية الإسلامية والتراث العربي.

واختلفتُ مع زميلي وصديقي، الطبيب حُبّ الله، على تفسير اللاوعي و«الديمقراطية» والعقلِ السياسي عند العربي، وعلى تفسير الوظيفة والطبيعة لفعل كان (فِعل الموجودية)، إلخ، ولفعل إنّ وأخواتها، ولنون النسوةِ، وللمرأة.

لكأنّ الدكتور حُبّ الله خفّف الحِدّة أو الدرجة من «النقمة» على اللغة والمجتمع؛ لكنْ ليس على الاستبداد كقاتلٍ للحريات والمدنيات عند الانسان العربي المعاصر. لكنّ أبرز الفروق بيني وبين عالِمَ حُبّ الله ـ الصَّفوانية كانت حول مقولات فرويد: فأنا تراجعتُ ـ باكراً جدّاً ـ عن الانبهار والتلميذانية والطِّفلانية حيال التحليل النفسي الفرويدي، وانشقاقاته، ونقصِ التقدير للداروينى والتكيّفِ بين الطبيعي والثقافي.

ـ القسم الثاني ـ

التمسّكُ برفض الزمان الميتافيزيقي كما الغيبي

والاصرارُ على الزّمانِ الدّهري الحسابي

محمد عبد الرحمن مرحبا داخل القطبين الرافضِ والمؤيِّد للميتافيزيقا

1 ـ ما هو موجود في كتاب م.ع. ـ ر. مرحبا، «مِحْنتي...»، ورد حتى في أبسط الكُتب المناهضة للإسلام، أي في المواقف المعادية للدين وللماورائيات؛ وفي المواقف الانتقامية والانتقائية، الالحادية والمنِكرةِ للنبوة، العابدة للعقل الكافي النافي والرافضة للمعجزة والوحي، للمَعاديات والغيبيات، للميتافيزيقا (الماورائيات) والألوهية.

2 ـ كتب لنا مرحَبا: الناشر ليس مستقيم السلوك وصادقَ النية؛ وهو محكوم بالتعصّب والعنف، بالاستغلال والسادية والعدوانية. ذاك كلّه، وطوايا أخرى غير شريفة، أظهرتني في ذلك الكتاب مجرَّد ناقم مهاجم للآيات والتفسير، للاسلام وتكاليفه الشرعية... لقد حذف الناشر النقد الموجَّه ليس فقَط تجاه المسيحية؛ بل وأيضاً تجاه اليهودية، والألوهةِ، كما الأديان بعامة.

3 ـ تشويه الأيديولوجيين لنظرية مَرحبا النقدية الحضارية آلمته؛ وولّدتْ نظريته ردودَ فعلٍ بالغتْ في الانفعال، وزادت أو عمّقت اللاثقةَ بالناشر المستغِلّ الذي سبق أن عُرفتْ نشاطاته السلبية المُريبةُ اللامؤسَّسة على احترام حقوق كل مواطنٍ، وكلِّ فئةٍ أو شريحةٍ إنْ اجتماعية أم دينية. وهكذا كان دفاع مرحبا عن كتابه محصوراً، إذَن، بفضح الاستغلالي المزيِّف.

4 ـ لا نُدافع، هنا والآن، عن الآرائية المرحباوية الرافضة للتكاليف والمفاهيم الدينية وللدين، والمنِكرة للألوهية والنبوة. ذاك حقّه في أن يكون ما يُحِبّ أن يكون، وفي أن يقول كلَّ ما كان يقوله سرّاً وأمام زملائه. أنا أحترم حقّه أو حريته؛ بغير أن أكون موافقاً على خطابه في الفكر الديني الذي هو، أصلاً، بعيدٌ عن عملنا وعن اختصاصي وخبرتي.

فما تهمُّنا دراسته كان، عند القاع والذروة، التديُّن أي الممارساتُ والسلوكات، المواقف والحالات، الظواهر والتفسيرات، التفاعلاتُ والبنى الاجتماعية الدينية السائرةُ على طريق التكيّف، والتي ترسَّخ تَعولمها.

5 ـ لا يُدرَس الالحاد هنا، أي إنكارُ الألوهة؛ أو جَحدُ النبوةِ فقط. فالأهمّ، داخل إنشغالنا الفكري هذا، هو النفسي أو النفسي الاجتماعي، اللاواعي أو المكبوت، أوالياتُ الدفاع عند الصابر، وردودُ الفعلِ الانفعالية والاحتمائية داخل الحقل الديني الاجتماعي ومن ثم في العلائقية والنحناوية، في الوعي الجماعي والذاكرةِ الشعبية (را: الفلسفة والإعلام؛ أيضاً: القول في التديّن وتجربة معيوشة في الدين).

6 ـ هل تجربةُ زميلنا رافضِ الدين، أو مُسقِط التكاليف، تجربة إنسانٍ حائرٍ قلِق، خائفٍ متمأزِق؟ أم هي تجربة عقلٍ نقداني، باحثٍ متحرٍّ؟ هل تلك التجربة تعبير عن نمط أرخيٍّ، وفكرٍ مسكونيّ معروف في الحضارات والأديان؟ لا يُظن هنا أنّ أصالةً ما، كثيرةً أو قليلةً، تسِم النقض أو نقض النقض للفكر الديني، للدين والوحي، وللمعجزة والغيبيات.

7 ـ الميتافيزيقي ليس الغيبي؛ والمنكِر لأحدهما منكِرٌ للآخر. لا يُدرَك أيٌّ منهما إلاّ ضمن متكافئةٍ هي العلم والدين؛ بل وبلا شك، بحسب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة، نَبْلغ هنا متكافئةً أكثر تطوراً ومنغرسةً في مجتمع المعرفة وبيولوجيا المعرفة، وفي ما بعد الحداثة وما بعد العلمانية، وما بعد المدنيات التي أكثرنا من شرحها وتشريحها ونقدها وإقلاق منطقها وأجهزتها... تلك المتكافئة، النابعةُ من متكافئة العلم مع الدين، غدتْ تفاعليةَ خطابِ ما بعد العلم مع خطاب ما بعد الدين؛ لقد غدت ما بعد التفاعلية، أو ما بعد الثنائيات، هي هي ما بعد ثنائية العقل مع التجربة، واللغةِ مع الشيء، والثقافةِ مع الطبيعة.

ـ أُضْمومة ـ

1 ـ اللماذات وشبهِ الأجوبة في إصرار مرحبا على إشهار إلحادهِ وداروينيته الالحادُ «التحريريُّ» للانسان والعقل والمجتمع استراتيجيا أو علاجٌ

ربما لا يكفي وَضعُ الاعجاب الاستسلامي، عند مرحبا، بالفلسفة الوضعية المنطقية وبزكي نجيب محمود على وجهٍ خاص، كسببٍ كافٍ لاشهار التوجّه الالحادي المنكِر للأديان وللميتافيزيقا عند زميلنا، داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، الفيلسوف م. مرحبا. فوق ذلك، هناك الفلسفاتُ المادية وأيديولوجيا البَيْلجة (Biologisation) وفلسفاتُ العلم، ثم الكراهية العنيفة الحقودةُ للعقلية اللاهوتية، تلعب دور المؤسِّس والمحرِّكِ الدائبِ المؤجِّج؛ وثمة عوامل أخرى موضوعانية، تحرّض كلُّها على تثوير الوعي علمياً، وتوقيدِهِ بمناهج الاستقراء والتجربة والتفكيك، وبالرفضانية للتقليداني والمعهود الموروث وما إلى ذلك.

2 ـ ضغوط الحياة الاجتماعية الاقتصادية دافع للكفر بالميتافيزيقا والتأرجح والقلق عوامل لا واعية ولا عقلية مؤثِّرة في التفكير المُناقِض للمجتمع والسائد في السياسة والقانون

قد تكون الظروف الاجتماعية، العُسرياتُ ـ اليُسريات، مولِّدةً لطاقةٍ توجّه الشخصية والكُل المجتمعيَّ إلى التوتر والتمرد على المألوف، والوضعِ العامّ ومشاعر القبول والانصياع (را: الذبولية؛ الجنوح). بجهود صديقٍ، توفَّر للدكتور مرحبا إعادةُ طبع أهمّ كتبه (مؤسَّسة عز الدين؛ دار الجيل؛ ولا سيما دار النهضة العربية) بعد تغييرات طفيفة في العناوين... وبرغم قسوة هذه التجربة، وتفاقم التشكي، لم يكن مرحبا جاهزاً لأن يدوّن آراءه في العدالة الاجتماعية، في توزيع الثروة، في متكافئةٍ كنتُ قد أسميتها «العُسْر واليُسْر»، العُسْريات واليساريات. لقد كان اللاعقلي واللاواعي سماداً خصّبَ وأنضج النظرية المرحَباوية في الدين والمعجزة والنبوة، ومساعداً رجّح الاصرار على رفض المعاديات والشعائر الدينية (قا: رفضُه للماورائيات؛ قوله بخرافة الميتافيزيقا).

3 ـ فلسفة العلم عامل مكوِّن ووقودٌ محرِّك في إلغاء الميتافيزيقي والغيبي واللازمني

صدر للدكتور مرحبا (القاهرة، دار المقتطف، 1948)، كتاب «**نظرية النسبية لألبرت أينشتاين**»؛ ثم «جدّد» الكتاب وأعاد إصداره في بيروت حيث اشتهر كثيراً وفاقت طبعاته العشر طبعات[1]. وفي صفحةٍ كاملة، من جريدة الكفاح العربي (بيروت، 12/ 7/ 2000)، كرّستُها للاحتفال بمرور خمسين عاماً على صدور أول كتاب بالعربية عن أينشتاين والنظرية النسبية، أعدتُ نشر «مقتطفات من التصدير متعلّقة ببعض المبادىء الثابتة والأساسية في النظرية النسبية وموضوعات معرفيائية (أبيستمولوجية). هذا، مع بعض الأفكار الاحتفائية والايجابية بعمل طالبٍ استطاع أن يفهم، بمفرده وعلى نفسه، نظرية أينشتاين ويعرضها بدقةٍ أو لغةٍ عربية دقيقة»[2].

أمّا ذلك التصدير المقصود، فقد كان مكتوباً بقلم نقولا حداد. وأهدى مرحبا كتابه إلى أستاذه علي عبد الواحد وافي (في 10/ 4/ 1949).

4 ـ عوامل ذاتانية جَحَدتْ الميتافيزيقا والزمان اللاهوتي

عوامل أخرى قتلت الميتافيزيقيَّ والايماني، كما التديّن والمطلق المقدَّس، عند المفكّر المَنْسي مرحبا. فقد كانت تتحاور، وتختلج، في وعيه وغورياته، ميولٌ هائجة جرفت الحصون الايمانية؛ من نحو: شعور الشخصية الجامح باللاتقدير المطلوب المرغوب، وباللاأمان والحرمان العاطفي ونقص الاحتماء والوقاية، وبعدم إشباع حاجاتٍ حضارية أو دوافع ثانوية معنوية واعتبارية...

ومع أنّي أحْذَر حتى لا أقع في التفسير الذاتاني الضحضاح، فإنّي أُصرّ على تدبّر عاملٍ «وَعْيَويّ»، حضاري، نحناوي، لا يصْعب على المُعاين تشخيصُه كمُمْرِضٍ، وإدراكُه كطرحٍ إشفائي للتديّن المتخلِّف، وللتخلّف في نواحي الشخصية العربية، وفي بنى ونُظم

---

(1) أُسْكوبة مرحبا التوصيفية لجماعة «أهل المقتطف»، في القاهرة، مأساوية؛ وهي تَسْرد تجربته المعيوشة مع اتجاهٍ أيديولوجي بالغَ في التعصّب اللامبرَّر؛ ولم يحاول إخفاء عنفه، وقسوته «المَرَضية».

(2) را: كلمة نقولا حداد، في: جريدة الكفاح العربي (12 ـ 7 ـ 2000). وتُعدّ تلك الكلمة بحثاً في فلسفة العلم؛ وقد أعدتُ نشر ذلك تحقيقاً للنافع، والناجحِ، ولمذهب التطور النقدي العربي.

المجتمع والفكر والحضارة، أو في السلوك والوعي والقيم... ذاك العامل الفاعلُ، الذاتاني معاً والموضوعاني، هو، عند مرحَبا المفكّر والنقداني، وعيُه بالانتماء إلى أمّةٍ ورائية وغارقةٍ في الماورائية. إنّ موقفه العَدَماني ردُّ فعلٍ أو استجابةٌ جذرانيةٌ على حاجة غير مشبعة هي الحاجة للانتماء إلى نحناويةٍ منيعة وصُلبة، إلى حضارة تروي العطش إلى الشعور بالاطمئنان تجاه المستقبل والقوة والحرية؛ وتَسْقي التوق إلى المايجب، إلى الأفضل والأسرع، إلى النجاحية والتوكيدية والتصدّي الاسهامي الايجابي المتعدِّد، والمتكاثر المتواظبِ والشوراني.

5 ـ مشروع المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر

والاتجاه اللاايماني، أو «العدماني»، عند مرحبا، لم يصطدم معي؛ ولا صَدَمني. وهنا قال عني من حيث كنتُ ضد المبالغة والتعصّب في موقفه من الميتافيزيقا؛ ومن النبوة والوحي: «مسلم عميق الايمان[1]. وقد أحسُدُه على هذا الايمان. وكثيراً ما اتّفقنا، وكثيراً ما اختلفنا؛ ولكنْ على الطريقة العربية الإسلامية المعروفة (إختلاف الرأي لا يُفسد للودّ صلة). فمع أنّ الايمان قضيته الأساسية، فهو أيضاً من مكسبه. إنّه يسأل ويتساءل ويُعيد السؤال والتسآل؛ لكنْ هيهات أن يجد الجواب. ومع ذلك تراه يمضي في السؤال والتسآل؛ ولا يتمكّن أحدٌ من الجواب. وذلك هو صميم الفلسفة؛ وهذا هو الفرق بين الفلسفة والعلم: فالعلم أسئلةٌ وجدتْ أجوبتها؛ وأمّا الفلسفة فهي أسئلةٌ لا يمكن الجواب عنها. ولذلك فلا مذاهب في العلم، لأنّه لا خِلاف فيه؛ إنّما الخلاف في الفلسفة التي تفنّنتْ في الأجوبة، وذهبَتْ فيها مذاهب شتى. ففيها من الأجوبة بعدد الفلاسفة الذين طرحوا الأسئلة. وإذا كان في العلم من مذاهب فإنما هي مذاهب في قيمة العلم، ومعنى العلم، والغاية من العلم؛ وبالتالي في فلسفة العلم، لا في العلم...»[2].

---

(1) وفي مكانٍ آخر من «الوثيقة»، التي طلبتها منه كيما تكون خلاصةً وإثباتاً، يشدّد مرحبا على أنّ مشروعنا المشترك علماني ساطع، ومعادٍ للسياسة الملهوَتة، وللأخلاق غير المستقلة عن الدين والماورائيات.

(2) مُسْتَلّ من الملفّ الخاص بالزميل مرحبا، ومقتطف من «وثيقة» غير مؤرَّخة، مكتوبة بخط يده. وثمة وثيقة أخرى تُبرِز إقراره بأنّه هو نَفْسه عباس عبد النور؛ وبأنّه انتحل ذلك الاسم تغطية وخوفاً؛ وبأنّه أصدر الكتاب باسم «دار نشر مصرية زيادةً في التعمية».

سبق أن رفضتُ، في أكثر من مناسبةٍ أو شأنية، تُهمةً مقتضاها أنّي أنكرتُ على مرحبا حقَّه في الإنكار، داخل المدرسة العربية في الفلسفة، لكل هو ما ورائيات، وغيبيات دينية، وأيديولوجياتٌ أو أخلاقيات لاهوتية، وقيمٌ تقليدانية وأعراف نقلانية (موروثة، معيوشة).

(...) ولمرّةٍ أخرى، لن أكرّرها وأوضحها أو أُعيد التذكير بها، أنا اقترحتُ عليه المصطلح فكرانية؛ ولمّا وافق كان رجائي له أنْ لا يشير إلى علاقتي بالأمر، بنحت واعتماد تلك الكلمة. أمّا دوري، في إعادة نشر كُتبه داخل دار الجديد ولا سيما داخل دار النهضة العربية، فقد كان دوراً لم يساعدني فيه أحد... وقد اعتمدنا، أنا وهو، رحمنا الله تعالى (ولم يكن زميلي يحب هذه التعبيرة؛ ولا أستعمل تعبيراتٍ مسكوكةً دينية من هذا القبيل)، وسائل إقناعية سرعان ما أقنعتْ دار النهضة بالتوقّف عن متابعة النشر... وأبرزَ أني كتبتُ مقدمة بغير توقيع لهذا أو ذاك من كتبه، وعدّلتُ، وخفّفتُ مراراً من الحدّة في مذهبه الرفضاني المقنَّع حيناً، والسافر أحياناً كثيرة بخاصةٍ في أحاديثه الشفهية الشفوية. أخيراً، في الندوة التي أقمتُها له، بمعونة رئيسة دار النهضة السيدة نسرين كريدية، في معرض الكتاب العربي (بيروت، 2008) كان عليّ أن أُساعد، وعلى غير قناعةٍ مني، في الغسل والمحو، في التطهير والتزكية، بغية نشر وترسيخ القول الواثق بتقليدانيته ولاهوتياته، بعدم إنكاره للميتافيزيقا وبعدم «سخريته» من رجال الدين وغيرهم.

مَرجعية عن محمد ع. ـ ر. مَرحَبا

ـ «من الخطأ القول إنّ الفلاسفة العرب كانوا مجرَّد نقلة لليونان. عبد الرحمن مرحبا: العرب انتهوا لأنّهم يعيشون على التراث والماضي»؛ في: جريدة السفير، بيروت، 4 كانون الثاني، 2006.

ـ «فُصْلة من ذكرياتٍ جامعية... فرسانُ كلية الآداب المتقدّمون والمتأخرون»؛ في: السفير، 17 أيار (مايو)، 2002.

ـ «خمسون عاماً على صدور أول كتابٍ بالعربية عن أَنْشتايْن والنظرية النّسبية. محمد عبد الرحمن مرحبا يناقش حركة الوجود كفلسفةٍ علمية»؛ في: جريدة الكفاحِ العربي، 12/ 7/ 2000. را: في العدد نفسه، كلمة نقولا الحدّاد؛ أيضاً: كلمة علي مقلّد.

الباب الخامس

التياراتُ الثقافية والتيارات الطبيعية
(متكافئة الثقافةِ والطبيعةِ أو العقليُّ والماديُّ كما البيولوجيّ)

الفصل الأول : العقلُ أو فلسفةُ العقلِ عالمُ الفلسفة ـ القَطْعُوصلية مع بَيْلَجَة العقل ومع فهمه الفلسفيِّ المثالي والمادي

الفصل الثاني : توظيفُ العقلِ كبطلٍ إبداعيّ تزخيمي في الطبيعة والمجتمع والشخصية.

أضمومة : قَوْمسةُ المفاهيم والحقولِ داخل النظريات والتيارات العربية الراهنة في الفلسفة والفكر



الفصل الأوّل

العقلُ أو فلسفةُ العقلِ عالمُ الفلسفةِ

(القَطْعوَضْليةُ مع بيَلجة العقل ومع فهمه الفلسفيِّ «المثالي» والماديّ)

1 ـ العقل هو البطل، والمُطلِق للتفكير، وهو المِنصَّة والأكبر[1]. إنّه تجربة أو حالة، شخصيةٌ أو بنية، إدراكٌ أو نسق... وبذلك فهو ذو قيعانٍ وعتماتٍ وظلال، جذورٍ وأزماتٍ وقمم، مطموراتٍ ووجوه لا مفصوحة وأخرى رسمية وظاهرة، رزيحاتٍ طِباقية وقطاعاتٍ متقاطعةٍ متكاملة، حِيَلٍ وأجهزة، أوالياتٍ مباشرةٍ وأخرى دفاعية.

2 ـ فلسفة العقل، العقلوانية، ليست هي المنهج العقلي أو النظر العقلاني وحده على الرغم من كلّ ما أعطاه ذلك المنهجُ المركزيّ العظيمُ للفلسفة في ميدان الأيسّيات، وميدان الحقيقةِ والمعرفة، وميدانِ السعي إلى السعادة الفاضلةِ، وإلى تحقيق القيمةِ والفنّ والخير في الشخصية والعلائقية كما في المجتمع والفكر والدار العالمية.

3 ـ العقلوانية، فلسفةُ العقلِ، تضع العقل العمليَّ ـ ومنهِ وفي داخله العقل المعياريُّ ـ لصيقاً ومتغاذياً، غير منفصلٍ أو إسماً آخر للعقل النظري. وعلى سبيل الشاهد، ليست فلسفة اللقمة للجميع والشريفةِ الفاضلة، ليست النظرية الاجتماعيةُ الاقتصادية مُحالةً مُعادةً إلى مرتبةٍ ثانيةٍ أو لاحقة؛ وليست الخيرانية نظرياتٍ مُضافة أو ملحقة. إنّ فلسفة الفعل منطلقٌ

(1) قا: هذا النّصّ بالنصوص «البَطَلية» الفخمة المؤسطِرةِ للعقِل، في الفكر العربي الإسلامي؛ والتي قمّش شيئاً منها إبراهيم م. إبراهيم، في: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي (بيروت، دار النهضة، 1993)، صص 71 ـ 77.

هو بنفس القيمة التي هي تكون للوجه النظري، للعقل المحض، للمحضانية أو للبحثِ المجرَّد في الكلّيات، وفي أسئلة الفلسفة حول الحقيقة والعلم والمعرفة.

4 ـ نحنُ نأخذ، أدناه، الفلسفة بما هي العقل نفسه أي من حيث أنّ العقل هو الوالد لذاته، لفلسفات اللغة والعلم والتحليل المنطقي؛ وليس هو فقط الوالد لما تُطلِق عليه المدرسة العربية في الفلسفة اسم الفلسفات أو النظريات الفلسفية الألمانية (المثالية، التيارات الفرنسية ـ الايطالية ـ الاسبانية...). وفي جميع الأحوال، إنّ هذا العقل، ودائماً من حيث هو الفلسفة أي بما هو الفلسفة قاطبةً، أساسيٌّ محرِّكٌ وروحٌ تنظيمية تفكيرية (انعكاسية) في فلسفات التجربة، فلسفات الاحساس (الاوكسفوردية، لوك، هيوم ونَسْله الأنكلوسكسوني الراهن...).

5 ـ والعقل، بما هو الفلسفة بعامة ومنها فلسفة اللقمة والمعيشة ضمن متلازمة العُسْر واليُسر (را: متصارعة أو ثنائية الجوع مع الفقر، والعبدِ مع السّيد، والأقلية مع الأكثرية...)، أدى بالانسان، في المجتمع الصناعوي بخاصة وجلاء، إلى عبادة الثروة، ودَوْلَرة الفكر والفضيلة والقيمة، وتحوّلِ الانسانيِّ الطبيعةِ في البشري إلى متعةٍ ومتاعٍ وشيء، إلى الانغلاق المطبق على الذات والمنفعة الشخصية والاستهلاك، و...، و... (را: الشخصية الغرارية في المجتمع الصناعوي، العقلية والسلوكات في الفكر الآلوي...).

6 ـ النّظر في العقل، إنْ بمفهومه «البيولوجي أو المُبَيْلَج» ـ أي بما هو غير ممتَدّ وغير مادي انبثق أو «صَدَر عن» الممتد والمادي والعضوي ـ وإنْ بمفهومه التجريبي (الرَّبْطاني، التجميعي لأحاسيس وانطباعاتٍ تتداعى)، هو عقلٌ أو أفهوم قابلٌ لأن يُدرك كما فعلٍ وليس كما إسم أو مَصْدر... وبكلماتٍ أدمث، عَقَلَ الأشياء مفاده إقامة الروابط فيما بينها، وإقامة التنظيمِ والتصنيفِ والضبط، التدقيقِ ثم التحليل فالأخذ داخل وحدةٍ (قا: القرآن الكريم، الآيات التي تشير وتهتم بالذين يعقلون). فالذين يعقلون هم الذين يتأملون في شؤون الحياة والناس والمصير، الذين يتفكّرون في مشكلات الأيس والمعرفة والفضيلة أي في الحال والمآل ومعنى أن نكون، وماذا يجب أنْ نكون، وما سوف نكون ونُحِبّ أن نكون.

7 ـ سوف نتدبّر، نُدرِك ونأخذ، أدناه، العقل بما هو مرتبطٌ جداً بالدماغيات، بالمخ،

والعَصَبونيات، بالتطورانية المعاصرة والراهنة، بعلم النفس التطوري، وعلم اجتماع التطور... فالبيولوجي، كما سنرى أدناه، هو الممتدّ والمادي والعضوي؛ ومنه انبجس أو خرج وتدفّق ما هو غير ممتدّ وغير عضوي وغير مادي.

وبحسب هذا المنظور، وهو أنكلوسكسوني ومتسيِّد مهيمِنٌ داخل علوم النفس (أو «الفلسفة») الأميركية، فإنّ العقل أو الفكر لا يُدرَك بمعزلٍ عن الجسدي. والنظرية الراهنةُ في التطور، الداروينيةُ المتعدِّدةُ المعقّدة الراهنية، نظريةٌ قائدة؛ وهي الفكر كله، وكلُّ ما في الفكر، كلُّ العقل؛ وهي المفسِّر والمحلِّل والعامل الأحسمي[1].

---

(1) ربّما يكون مُجزياً أخذُ سيرْل (Searle) بمثابة عيّنة مُمثِّلة يَسْهل التعامل معها.

التطورانية البيولوجيةُ والاجتماعيةُ أو التكييفانيةُ الثقافية الطبيعية

1 ـ مَدْخل وأُعْمومات في العقل أي في الفلسفة

1 ـ لا تَدْرس المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكرِ العقلَ عند كَنْط، أو هيغل ـ ماركس، أو نيتشه ثم هيدغر... ولن يكون اهتمام كبير أو صغير بمفكّرين أو شارحين فرنسيين؛ ولا بأنْ نُلغي أو نُغفِل قيمةَ فولتير، ومَن إليه من مواطنيه الذين حرثوا إبان القرن الثامن عشر... فالأهمّ هنا، مرّةً أخرى، هو العقول العربية إبّان العصور العربية العثمانية؛ وداخل مختلف الأجنحة الأخرى للذات العربية... وعلى ذلك فإنّ الكَنْطية العربية، الهيغلية الماركسية العربية، النيتشوية الهيدغرية العربية، هي الأهمّ والأقرب، الأنفع والأصلح، الأبقى والأفعل... أمّا الفلسفة الأوروبية فتُدْرَس داخل ميدانِ تاريخ الفلسفة الأوروبية الذي هو ميدانٌ من ميادين المدرسة العربية الراهنة؛ ثم داخل الجناح العربي ـ اللاتيني، والجناحِ العربي ـ الأوروبي، واللاوعيِ الثقافي العربي الاسلامي داخل الوعي واللاوعي والذاكرةِ في الفلسفة الأوروبية «القارية وغير القارّية».

2 ـ الاهتمام بالفلسفة والمقالِ والمجرّد ليس يعني اهتماماً أقلّ بالفعل والعلائقي والنفسانيات، باللاعقل واللقمة أو بالتجربة والتجرُّب... والاهتمام بالفلسفي والفكر العالميني هو اهتمام، بالآن عينه وبالحِدة عينها، بالسياسي والقانوني والاقتصادي، بالاقتصاد السياسي وحتى بالبُعد الروحاني وليس فقط الأخلاقي، وبالخيرانية والفنّ في الشخصية والمجتمع والفكر.

فالاهتمام بالفلسفي اهتمامٌ بالعقلَيْن، والفوزَيْن المادي والمعنوي الأخلاقي الاعتباري، بالابداع، هو اهتمامٌ بالثنائيات والأُحاديات داخل التطوّرِ المعقَّدِ والتكيّفاتِ الحضارية، بالمقدامية والتراجعية والمتخلخلية، بالمقال كما الأفهوم والمجردِ والمحض، وبالتجربة والحس والصورة والاحساسِ والخيلة، بالفاهمة والمفسِّرة المغيِّرة، وبالخائلة

والمصوِّرة والمعتقِدة، بالأنا، وبالمجال النفسي الاجتماعي، بالشخصية ضمن العلائقية وداخل السياقات والأترابية الأقرانية.

3 ـ الثنائية بين أبيستمولوجيا العلوم الطبيعية وأبستمولوجيا العلوم الاجتماعية ليست حادةً؛ لكنّها نافعة معبِّرة: لقد أوضحتْ وأنارت، وأتاحت بالتالي النجاح للمقال في التفاعلية الحيّة، وفي العطاأخذيةِ المرنة المُثْرية والخصبة، وفي الروابطية الغنيّة بين القارة الطبيعية والقارّة الانسانية[1].

العقل، فلسفة العقل، هو الفلسفةُ مقصودةٌ هي من أجل التقدم والتغيير؛ ومن ثمّ من أجل نفسها، وبنفسها أيضاً. هي نافعة؛ وتستطيع أن تقدّم رؤية متماسكةً أكاديمية تستهدف التغييرانية والتكييفانية الابداعية على صعيد الكلّ والمجتمع والقيمة، وعلى صعيد المواطنِ والمدَنيات والفعل السياسي الاقتصادي. لكنّ للعقل، للفلسفة هذه، بُعدَها اللصيق المكامل الآخر، البُعد الباحثَ في الحقيقة وللحقيقة، في النظر نفسه؛ فهذا البُعد النظراني المحضاني ما يزال يُحترَم بالرغم من أنّه هو هو الماورائيات، وعلمُ الكُلّياتِ والعللِ والمطلق، الماهياتِ والجواهر، التعريفات والمفاهيم.

لعلّنا قادرون، لكنّنا غير راغبين، داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، على أن نكتب تاريخ الفلسفة عند العرب وفي حضارات الإسلام، وغيره أيضاً، **بمعزلٍ أو باستغناءٍ عن الاشارة إلى أيّ فيلسوف أو لاهوتي أوروبي حديثٍ أو معاصر.** إنّ العقل، على سبيل الشاهد، تَدْرسه نظريتنا في الفلسفة مستندةً إلى تقسيمه الإسلامي المعهود إلى غريزي (موروثٍ أو الطبيعة أو الجسد) ومكتسَب (قادمٍ من الثقافة والمجتمع، من البيئة والتعلّم أو التجربة والخبرة، من المعرفة بالحسّ والمشاهَدة...). كما نستطيع دراسة الفلسفة، وتحليلَ الفكر والمعرفة أو الحقيقةِ والمعنى والقيمة، متوقّدين أيضاً بالفهم العربي

---

(1) إنّ الفكر العربي الإسلامي يَتَميَّز، هنا، بأنّه لم يَفْصل المنهج والحقيقة كما القانونِ والسببية داخل العلوم الإنسانية؛ ولا داخل العلوم الطبيعية. وهذا ما يعود إليه الحال في الفكر العالمي العربي، بل والعالمي، المعاصر. وهذا، بغير أنْ نعمد هنا إلى إقامة تفاوقٍ أو تَمَرتبٍ شاقولي بين الفلسفات، أو العقول، أو الأمم وما إلى ذلك.

الإسلامي للسببية والحرية المطلقة[1]، للذات أو الهوية، للأنا أو للشخصية، للكوجيتو السّيناويّ أي للأنا المستمرّة الموجودة عند ابن سينا[2]. ألَسْنا نعثر، بعدُ أيضاً، عند الغزالي وأضرابه، على التشكيك بمعرفة عالم الأشياء عن طريق الحواس، وعلى البحث عن الحقيقة اليقينية، وعن المطلق كرمز للمتعاليات والكمالات والخلود؟ لعلّ أسئلة الفلسفة لا تزال عند المعاصرين قائمةً على تلك الأسس التي كانت قائمة في عالم العقل اليوناني ـ العربي ـ اللاتيني. وها نحن، في الفكر الفلسفي العربي الراهن، **نترك للعلم البحث عن العلل والأصول**، عن **أصل الحياة**، عن نشوء الكون، عن نهاية العالم، عن مصير الانسان، عن الله وأصل الطبيعة، عن المصير، وعن خروج العقلِ من العضوي وعدمِ القطيعة بين العقل والبيولوجيا.

2 ـ العقل في إشكاليته مع الجسديّ

دراسة العقل، كغرضٍ ومعرِّفٍ للفلسفة، حقلٌ جديد وعِرٌ هدفه الانصبابُ على تحليل طبيعة العقل على نحوٍ مختلفٍ عن التحليل السيكولوجي المألوفِ للوعي أو لحالاته وظاهراته، ولطبقاته أو رزيحاته ومواقعيته أو قطاعاته. دراسة العقل، كدراسة الوعي، موضوع رئيسي؛ أو هي الموضوع الرئيسي للفلسفة. إنّ الظاهرات العقلية تجذب الدارس؛ وتَفْرض نفسها كميدانٍ فريدٍ للنظر والتحليل، أو للتفسير داخل المذاهب والنظريات الثنائية كما الواحدانية أو التأحيدية.

قد لا نستطيع تعريف الفلسفة، أي تعريفَ العقل، بغير الحذَر من الانزلاق إلى المبالغة؛ وحتى إلى أسطرة العقل. ومن هنا مرّ كثيراً تسويغ ظاهرةٍ هي صعوبة ذلك التعريف، واستحالة تحقيق تعريفٍ «جامع مانع» أو استحالة إلغاء التناحر بين التعريفات بل بين الفلاسفة... وما ذلك كله، في خلاصة واقتضاب، إلاّ لأن الشأن، هنا، ليس يُعاد إلى علم طبيعي، إلى موضوعية «كافية وافية» في المنهج وصياغة الحقائق، في السببية

(1) للشاهد، التيار المثالي والواحدانية الروحانية عند المتصوفة؛ عند الغزالي على نحوٍ خاصّ.

(2) للشاهد، قا: نظرية الانسان المعلّق في الفضاء، أي القول في الأنا (الشخصية) الواحدة المستمرة والحيّة الثابتة، عند ابن سينا.

والتفسير وصياغة قوانين... ومن أجل ذلك كلّه، نوّر الفلاسفةُ غرضَهم وموضوعهم الشاق، فقالوا: عندنا (الفيلسوف؛ البشر) ميلٌ طبيعي للتنظير في المشكلات الماورائية، عندنا فضول معرفي فطري (عفوي، طبيعي...) للتفلسف، للبحثِ في ألغاز الوجود وعِلله (وما إلى ذلك)...؛ وقال هذا أو ذاك: الانسان حيوان ما ورائي، الانسان كائن يعي نهايته المحتومة، ويفتش عن الخلود، ويتساءل حول الإلهية والحقيقة والسعادة... وردّاً على هذه المثيرات المحيِّرة المقلِقة فسّروا الكونَ والانسان والطبيعة بعوامل ظنوها حاسمة وكافية، من نحو: القوة، العقل، الثروة، الأرض، الموقع، الحُبّ، السلاح، الدين، الحروب، المجتمع، الأمة، العلم، التجربة، التكيّف مع الطبيعة، البطل، الصّدْفة...

إشكالية العقلي والطبيعي كما المادي اسمٌ آخر لشكلٍ آخر من تلك الثنائية يُطْلق عليه اسمُ إشكالية العقل والجسد، العقلي والعضوي، الذاتاني والموضوعاني، العقلي والبيولوجي، الفكري والدماغيات، مكوِّنات الماء (أو جسم كيميائي) وذلك الماء، الحيّ والفيزيائي، الممتد أو المادي واللا ممتّد كما الجوهري أو الماهِيّويّ.

لم تُحلّ بَعدُ **الثنائية بين الجسد و«النفس»**، بين الدماغ والوعي (أو العقل، أو الروح...). فذلك التمييز بين عالمين أو قُطبَيْن يُشكّل نسغ وروحية الخطاب اليوناني العربي اللاتيني، وصُلْب أو قلب الفكر الديني عند الانسان ضمن المجتمع والحضارة والتاريخ. حتى ديكارت، المعتبَر عند البعض المنتصِر لاعتباره فاتحة الفلسفة الحديثة بحسب تاريخ الفكر الأوروبي، يسطع كممثِّل لذلك الخطاب الذي يجعل الجسد، ومن ثم الدماغ، عالماً ممتدّاً يفتقر إلى الوعي، أي مادياً أو لنقُل عضوياً أو بيولوجياً؛ والذي يجعل النفس، بعد ذلك، ذات وجودٍ مستقل، وتعطَى للجسد وتكون هي عينها الوعي والعقلَ أو الظواهر النفسيةَ والحالات العقلية[1].

لم يكن ديكارت، إذن، أصيلاً أو بانياً ومن ثم صائغاً للنظرية الحديثة في الانسان، في الفكر والوجود، في النفس كما في الجسد... ولقد مرّ كثيراً، داخل المدرسة العربية

(1) نتوقد هنا بنظرنا في آراء ديكارت، حتى لا نُتّهم بالانقفال أو التعصّب الفكري.

في علم النفس بخاصةٍ كما في التأرخة العربيةِ للفلسفة الأوروبية الوسيطية وعَصْري النهضة والإصلاح، التنبّهُ والتنبيه إلى «الغريب العجيب» في تصوّرات ديكارت التي افترضت كثيراً وقليلاً، والتي تَخَيّلتْ وتوهَّمت تمثيلات نفسيةً وخرافية أراها تعود إلى عالم اللاعقلي والطّفلي وحتى الهذائي[1]. فذلك الفيلسوف، اللاهوتيّ القلبِ والشكل والمقصد، يبقى إيمانويّ النظرة والفهم للنفسي والجسدي؛ وحتى للشياطين، والأرواح المقدّسة؛ للمعرفة والحدس واليقيني[2]. وهنا يُستدعى، إلى جانب اهتمامنا بقراءة ديكارت للفلسفة وللدين، انصرافنا الراهنُ إلى رجِّ مَن يرفض إرادة الانطلاق راهناً من الغزالي، كشاهدٍ، في شكّه بمعرفتنا بالعالم الخارجي، وفي تشكيكه بالسببية؛ وكذلك في فهم الغزالي، مُرمزِن التيار الصوفي العربي الإسلامي، للحرية المطلقة والعبودية الكاملة، وفي رفض القول بعقل عند الحيوان، وبالعقل أثناء النوم...

3 ـ العقل قولٌ علمي وظاهرةٌ تجريبيةٌ معاً وفلسفة

يقول العقل إنّ التفكير العلمي يقود وحده على الطريق إلى الانتصار على المشكلات التي تعترض الكشف عن الحقيقة؛ والتحقيقَ لخير الانسان ومصلحته، منفعته ورهاناته. فالعلم هو أداةٌ ومنهجٌ، بقدر ما هو تفسير وتغييرٌ في عالم الأيسيات والمعرفيات والقيميات. وخطابُ العلم في الحقيقة والسببية، كما في التجربة والقانون، غيَّرَ في تفسيرنا للعالم، وطوّر فهمنا للحياة، ونَصَر الحياةَ والتكيّفَ والتقدّم الشامل على كل الصُّعد والمستويات والمدلولات.

والعلم، في ثوراته المتلاحقة، أتاح للبيولوجيا وميادينها الاجابةَ عن أسئلةٍ حول أصل العقل والحياةِ والكون؛ وأتاح لها أيضاً أن تفسّر وتُطوِّر في المذاهب التأحيدية وفي

---

(1) قد يكون نافعاً تذكّر أنّ «الأنا أُفكّر» الديكارتي متأثّر، بحسب كثير من مؤرّخي الفكر في الغرب، بالانسان المعلّق، عند ابن سينا. ومَرّت، في أمكنةٍ عديدة، تحليلاتُنا لقول ديكارت في الذات، والفكر المثالي، والماهيات واللهوتة، والعقل، والحيوان، والشياطين، والغدّة...

(2) عن انجراحات الديكارتية في تفسير البدن والنفس، الإرادة والأحاسيس، الثنائية والموازاة، الغدةِ الصنوبرية والأرواح والميكانيكا أو غير ذلك...، را: مذاهب...، صص 68 ـ 69.

المانوية الثنائية القطب؛ وهذا بحيث أنّه أنتج ونوّع في التيارات البيولوجية، والمذاهب العقليةِ كما التجريبية نزعةً ومنهجاً وتنظيراً (را: علم الوعي، السلوكانية، الوظيفانية، المذاهب المادية العديدة، العَصَبونيات، الدماغيات، علم الخلّية؛ أيضاً: التطورانية، الميمائية والجينائية أو الميميات والجينيات، إلخ).

ولعلّ الثورة في البيولوجيا المعاصرة لم تكن منفصلةً مستقلةً عن الثورة الفيزيائية حيث الانزياح من الخطاب اليوناني العربي اللاتيني إلى العالَم النيوتوني؛ ثم إلى الثورة الأَيْنْشتاينية، إلى النِّسبانية، إلى الفيزياء الكمَّوية... وفي جميع هذه المراحل الثقافية، أو الثوراتِ المعرفية الكبيرة، من السويّ أن نقول إنّ الجينات أو البيولوجيا للانسان، وللجماعات أيضاً، كانت تتطوّر بين المرحلة والأخرى (را: التطورانية الراهنة، الميمياء).

4 ـ العقل والتجربة قُطبا متلازمةٍ أو إشكاليةٍ متكافئةُ القول الفلسفي مع الحالات النفسية

أ/ هنا العقل أو المحضانية، المجرَّد أو النظرانية؛ هنا الفلسفة، الماورائيات. وتالياً، هنا النسق والكُلي، والمذهب والنظرية الشامخة الأوسع والتي تَعْبط (تأخذ بين ذراعيها) كلَّ شيء، والكلَّ في كلِّ شيء. وهنا هيغل والعالم الموضوعي، والزمانُ الحسابي (الفيزيائي، التسلسلي)، وعالم المنطق والدوغمائية، الفكر، الماهيات، المطلق، علوم الطبيعة، المناهج الطبيعانية؛

ب/ وهناك النفسي والذاتاني، الباطني والعالم الداخلي، المشاعري والعواطفي، الوجدانيات، القلَق، اللاوعي، اللاعقل، الميول، الرغبة، والمتخيّل كما الايماني، الرمزي كما الاعتباري، الروحاني، الفيّاويّ، الزمان الانفعالي المعيوش، العلوم الانسانية، التجربة، الاحساس...

ربما الفلسفاتُ الواحدانية تَصُدّ الفلسفاتِ الثنائية. فالفلسفات المادية، وتماماً كما الفلسفاتُ المثالية، بسبب أنّها واحدانيةٌ تُلغي الثنائيات، تقف بثباتٍ ومنعة أمام هجماتِ وموجاتِ الرفض التي تُمثّلها هذه المانوياتُ والإمّا وإماويات، متصارعاتُ الطرفَيْن، المتكافئاتُ...

5 ـ إشكالية العقل والاحساس أو الطبيعة والثقافة كما العضوي والفكري

الثقافة هي معقودُ الأرض والماء والهواء (الطبيعة)؛ والشروطُ المجتمعيةُ والتاريخية هي القطب الثاني، داخل التفاعلية. قد يتعذّر على العقل المحرِّر العَمّال الفعّال أنْ يتحرّر أو يُحرِّر داخل فضاءٍ ثقافي غير مؤاتٍ أو قاحل، ماحلٍ أو بور... فقطاعات ورزيمات الأيسيات كما المعرفيات والجماليات لا تكون معاديةً رافضةً للعقل السببي، الباحثِ المُحاكم، بقدر ما يجب أن تكون متفاعلةً مع العقل المؤمِن بالتقدم والتغيير، متحركةً بروح التطوير والتكيّف الايجابيّ الاسهامي على صُعُد الأنا والنحن، المجتمعِ والفكر، الأيديولوجيا والحضارة.

أ/ إنّ **التكييفانية** تفاعليةٌ حيةٌ مرنة، شاملة ومتناقحة، بين **الشرط والأنا**، بين الحقل والزارع، بين البيئة والعقل ومعه المجتمع والشخصية...[1]. كما هي لا تكون إلا بفعلٍ جدلي تضافري بين القطبَيْن (العضوي والفكري، الطبيعة والثقافة، الاحساس أو البيولوجي والعقل) ضمن جماعةٍ، وداخل ثقافة وتاريخ وسياقاتٍ موضوعية، وعلى أرضيةٍ هي الطبيعة أو الوسط أو الجوار.

ب/ ليست الفلسفة، وهي العقل نفسُه، هي هي إبّان التجربة العربية العثمانية وإبّان الحقبة التي تلت؛ وليست الشخصية ـ أو الفكر أو المجتمع ـ هي هي في كلٍّ من الحقبَتَيْن المذكورتَيْن... لكأنّ ذلك ما يمكن قوله في صدد ميمات وجينات الأفراد والجماعات في تلك الحقب نفسها.

ت/ التكييفانية، نظرةٍ عامّة، تفاعليةٌ حيّةٌ مرنة، شاملة ومتناقحة ودؤوبة، بين الشروط العضوية والحالات العقلية أو الحالات النفسية، بين الدماغ والعقل، بين البيولوجيا والفكريات[2].

---

(1) ترد، أدناه، في الفقرة التالية من هذا الفصل، المحاكمة والاستيعاب النقداني المتخطّي التجاوزي لهذه المذاهبِ في البيولوجيا والعقل، العضويّ أو الماديّ الممتدّ واللاعضويّ أو اللامادي أو اللاممتد...؛ وللمذاهب في الفيزياء، في الطبيعة والكيمياء.

(2) قا: عنوان كتابنا السابق «القول الفلسفي وحالات نفسية»؛ أو: «العقل الجامعي والعيادة النفسية».

6 ـ إشكالية العقل مع الاحساس والاحساسِ مع الإدراك
محاكمة الرّبطانية والذّرانية النفسية وتيار هُيوم

الإحساس هو الظاهرة المؤسِّسة المكوِّنة للعقل. فعمل الحواس، أو المرحلةُ الأولى من المعرفة والتّماسّ مع العالم الخارجي[1]، نشاطٌ نفسي اجتماعي وبيولوجي يدرسه علم النفس والفلسفة عنوانه الاحساس؛ وهذا يحمل اسماً أعقد وميزاتٍ مختلفةً هو الادراك... في تفسير العقل والمقولات العقلية، نجح هيوم في أن يَبْرز برتبة الغَرْبي الأشهر من بين الذين فسّروا الفكر والسببية بالتجربة الاحساسية... وهنا نَدْرس الذّرّانية الحسية، والرَّبطانية أو مذهب تداعي المعاني بل وتجمُّع العناصر والمكوِّنات أي الأحاسيس والانطباعات...[2]. أمّا الإدراك فهو، بحسب المدرسة الشكلانية الكلّانية، ينطلق من التجربة المباشرة، وهو يَحْصل عفوياً ومباشرة، فوراً وللتوّ، بغير معرفةٍ مكتسبة أو بغير تلاصقٍ أو تجميع لأحاسيس وصُورٍ وانطباعات... وعلى ذلك، فالإدراكُ شكلاني، كلاّني؛ لا يحلِّل ولا يقطِّع أو يجزّىء... والأهمّ هو أنّه قصداني: إنّه يكون إدراكاً لشيءٍ ما، موجَّهاً أو مشيراً ومن ثم قاصداً إلى شيءٍ ما[3]. وهنا يتميّز تيار تأحيديُّ النزعة، واحداني أو تأحيداني؛ وآخر هو ثنائي يرى أنّ العقل الحسي أو المعرفة الحسية هي فقط إحساسٌ وإدراكُ شكل...

تفسِّر الشكلانيةُ الكُلّيانية الذكاءَ (العقل، الإدراك)، ومن ثم المدرسة البنيويةُ، تفسيراً بسيطاً وبغير تمييزٍ بين الوظائف الحسية والوظائف العقلية أو الفكرية. وتلك المدرستان تَرْفضان، عَبْر القول بالشكل عند الأولى وبالبنية عند البنيوية، الثنائيةَ بين

(1) را: المعرفة بالحسّ والمشاهدة داخل «علم المعرفة» بحسب النظريات العربية الإسلامية؛ هنا أطلق البعضُ اسم المعرفة الحِسْمشية(!) على المعرفة بالحسّ والمشاهدة.

(2) را: المذاهب الفلسفية، كما النظريات في علم النفس، التي تتأسّس على التجربة والتي تنتقِد مقولات الفكر التجريبي، را: مذاهب علم النفس، صص 69 ـ 70؛ 344 ـ 347.

(3) را: مذاهب...، صص 348 ـ 356. عن قوانين الإدراك (ومقارنةً بقوانين عمل العقل)، را: م.ع.، صص 357 ـ 366. عن قوانين إدراك الكلّ أو الشكل عند الطفل، والحيوان أيضاً، را: م.ع.، صص 367 ـ 368.

المادي والعقلي، العضوي أو الجسدي أو البيولوجي من جهة، والفكري أو العقلي كما الذهني أو النفسي أو الوَعْيَوي[1] من جهةٍ أخرى.

لا تزال الدراسات في البيولوجيا الدماغية والعَصَبونية، وفي الحاسوبية، وما حول هذه العلوم الثائرة، غير مقنعةٍ لنا ولا مرغِمةً لنا على قبول الإلغاء البتّار القطعي للثنائية بين البيولوجي وغير العضوي... وفلسفة العقل، بحسب المدرسة العربية الراهنة إنْ في الفلسفة أمْ في علم النفس، تَرْفض تضئيل دور الفرد والوعي والإرادة في الإدراك كما في المعرفة، وفي الذكاء والتفكير ونشاطات العقل ووظائفه... وعلى قدر ما نكون قد رفَضْنا تطفيف دور الفرد والوعي والعقل، فإنّنا لا نقبل أو لا نرى سداداً ونفعاً في إلغاء كل صلوحيةٍ وأهميةٍ للربطانية والمذاهب الحسية، لمذهب هيوم ونسله من معاصرين وراهنيّين، لدور التجربة والمعرفة بالحسّ والمشاهدة. وفي اقتضاب، إنْ كنّا لا نعود هنا إلى إيراد ما لا نقبله، في تفسير العقل عند هاتَيْن الفلسفتَيْن المذكورتين، فلا بدّ من الإشارة إلى رفْضنا للافراط وللتفريط في تبنّي المذاهب الأحادية كما الثنائية أيضاً؛ وفي اختيار العامل المركزي أو المفسِّر؛ وفي تقدير دور الذاكرة والمكتسَب والحتمية على حساب الحدس والعقل أو الذكاء والحرية؛ وفي مركزة ومَحْورةِ البنية [2].

أخيراً، إنّ المدرسة العربية الراهنة نبّهت، لأنّها تَنبّهت، إلى الثائر والثوري في قراءة العقل الأميركي، المعروف جيّداً بفرادةٍ من نوعٍ معروف، للاحساس والتجربة، للوعي والعقل، للذات والحرية، للسببية والحتمية؛ فالسلوك، هناك، هو العقل والاحساس والادراك؛ ولا شيء غير السلوك؛ وما في الباطن هو هو ما يَظْهر. إنّ قراءة

---

(1) الوَعْيَوي: نسبةً إلى الوعي؛ الوَعْياني: نسبةً إلى القول أو النظر الفلسفي في الوعي والحضورِ واللاغياب.

(2) عن نقدنا للبنيوية، را: مذاهب...، صص 369 ـ 370؛ 377 ـ 379.

سيرْل، في خزعةٍ من النسيج الفلسفي الأميركي الراهن، للوعي[1] أو للادراك[2]، تؤكّد المعروف مسبقاً وبعامةٍ عن تميّز القول الفلسفي الأميركي بالمذهب الأحادي في التفسير والتعليل كما في التطوير والتغيير، وفي جعلِ البيولوجي مفسِّراً لكل شيء، والتجربةِ قائداً هو الأبرز بل والمطلَق الجديد.

7 ـ عالَم الوعي إشكالٌ بيولوجي وعقلي. الوعي والعقل في وحدةٍ

يَدْرس علمُ الوعي، أوّل ما يَدْرس، الوعي. فميدان ذلك العلم هو الوعي، وكيف نَتَطوّر؛ وكيف ومتى نقول إنّ الوعي هو خاصيةُ البشري، أو ميزته، والحدُّ المرنُ بينه وبين عالم الحيوان[3]. والأهمّ هو علاقة الوعي مع الجسدي أو العضوي، مع البيولوجي والخلايا العصبية أو العصبونات (را: علوم الدماغ، الدِّماغيات). نستطيع دراسة وظائف الوعي، وأبعاده وخصوصياته؛ لكننا لا نستطيع إخضاعه، بما هو ظواهر عقلية ونفسية وغير محسوسة، للتجربة والدراسة المختبرية على غرار ما تقوم به العلومُ الدقيقية أو علومُ البيولوجيا وعلوم الفيزياء وسائر الفروع المعرفية التي تعتمِد المناهج التجريبانية؛ وتتأسّس على القول بالسببية، والقولِ بقوانين ذات ثباتية واستمرارٍ وتعميمية، وبحقائق ذات صفةٍ قطعيةٍ ويقينيةٍ غير معروفةٍ في علوم العقل أو الروحِ أو الانسانِ الحيِّ المتطوِّر.

وكما أنّنا لا نستطيع، إذن، أنْ ندرْس الوعي[4] على غرار دراستنا للظواهر المادية

---

(1) را: الوعي ومشكلة العقل والجسد؛ ثم بنية الوعي والنيروبيولوجيا، في: سيرْل، العقل، صص 89 ـ 108؛ ثم صص 109 ـ 128؛ أيضاً: م. سليم، علم النفس المعرفي، صص 164 ـ 172... أيضاً: أدناه، الفقرة التالية.

(2) سيرْل، صص 203 ـ 216.

(3) عن الوعي بالذات، ثم الوعي بالآخرين عن طريق الاستبطان أو فوراً ومباشرة أو بالتداعي والترابط وتجمّع الأحاسيس، را: مذاهب علم النفس...؛ أيضاً: أدناه.

(4) الوعي أو العقل، الروح أو الانسان، الهوية أو الذات، الأنا أو الشخصية، النفسُ أو الذهن...؛ را: الربطانية، لوك، هيوم، المدرسة السلوكية، النظريات المادية التي تحذف الوعي وتعيد تفسير وفهم السببية أو تقول بالبنية. أيضاً، را: المدارس الفكرية الأميركية بمقالها في العقل والتطور، في الفكر والبيولوجيا، في نقد السببية بمفهومها عند هيوم.

أو الطبيعية، وأنْ نؤسِّس عِلمَ الوعي كعلم هو، كالفيزياء والبيولوجيا، ذو صلابةٍ وامتداد وعيانيةٍ محسوسة، فكذلك لنْ نستطيع أيضاً أنْ نجعله علماً قوامه ونُسغه وأجهزته دقيقةٌ ويقينية، وحقائقه وقوانينه موضوعيةُ القيمةِ أو مستقرةٌ وقابلة للتعميم وغير خاضعةٍ للذاتاني والنفساني.

إنّ **التفسيرات المادية**، داخل الفكر العربي المعاصر، لظاهرة الوعي، عجزت عن تأسيس علم مكرَّسٍ يُفسِّر انتقال العضويِّ الدماغيّ إلى عقليّ؛ أي إلى فكرٍ هو غير ماديّ وغير عضوي، غير عياني وغير محسوسٍ أو غير ملموسٍ.

ثم إنّ **التفسيرات البيولوجية**، داخل الفكر العربي المعاصر وداخل الدار العالمية للفلسفة والعِلم، لم تستطع هي أيضاً تفسير الانتقال من الفيزيائي إلى البيولوجي، أولا؛ ثم، ثانياً، من البيولوجي هذا إلى الوعي أو العقل، إلى الذهن والذات والهوية، إلى الأنا والحرية وشتى النشاطات العقلية، وإلى اللاوعي واللاعقل والمشاعري، أو العواطفي والحدسي، أو إلى الذاكرة والإدراكِ والتكلّم والاعتقاد.

ولا تُرْضي أو تُقْنع، كثيراً أو قليلاً، **التفسيراتُ غير العضوية**؛ فهنا لا تَتَفسّر القدراتُ العقلية ونشاطاتها خارج الدماغيات والعصبونيات. وهنا لا معنى للقول إنّ الوعي مُعطىً قادمٌ من خارج الدّماغ، أو إنّ العقل أفهومٌ قادمٌ من خارج الجسد والمجتمع والتاريخ، ومختلفٌ منفصلٌ تماماً أو على الأكمل والأتمّ والأحسم عن البيولوجي، وبخاصةٍ عن البنية الحيّة العضوية للدماغ.

ليس الوعي، وعلى غرار ما كنّا نقوله عن «النفس»، **أفهوماً ما ورائياً**. ليس هو ذلك الجوهر الثابت الخالد، اللاممتدّ والمتعالي، والذي يأخذه الانسان بالوراثة والطبيعة البشرية... إنّ القضية أعقد من هذا التبسيط الذي يَنْشُل يد الانسان من صعوبة التفكير، ويُسهِّل القبولَ بردّ وإسقاطِ المشكلات المستعصية على العالم الماورائي. لا يقول الايمان، كشاهد، لا تفكّروا في أمور العقل والطبيعة بقدر ما هو يدعو إلى التفكّر في شأنية الفكر والوجود، أو الحياةِ والحقيقة، التطورِ والمصير.

الوعي تَجمُّع صُوَرٍ وإحساساتٍ وانطباعاتٍ؛ أم هو إدراكٌ فوريّ ومباشر يحصل للتّو

وبقصدانيةٍ؛ وبدون تعلّم، أو خبرةٍ سابقةٍ، أو اكتسابٍ وتحصيل. هنا لا يزال ملتبساً الجواب على معضلة هي كيف ومِمّ يتشكل الوعي، وما هو أصل الحياة، وكيف نشأت الخليّة، وكيف نشأت الذاتُ والوعي بالهوية والتمايزِعن العالم الخارجي وبخاصةٍ عن الحيوان[1].

راهناً، ليس الوعي، بحسب التطوراني، ميزةً للانسان يختصّ بها دون الحيوان. الكميّة هنا هي التي تفصل بين العالَمَيْن الانساني والحيواني. عند الضفدعة، أو الحمامة، جهازٌ بيولوجي غايته المحافظة على البقائية والتكاثر؛ وكلما ازدادت وتعقّدت الخلايا العصبية ازداد «ذكاء» الحيوان؛ ووعيُ الانسان يتطور مع التطور والتعقّد للبيولوجي... والتفكّر كما التذكّر والتكلّم والتخيّل برامج للحاسوب البشري، ويكون الوعي جهازَ تحكّم بمفعولٍ رجعي... وهكذا فإنّ الشر هو الموجود أكثر من الوجود؛ هو الفائضُ، وتخطّي الانسان لبُعده الحيواني؛ وهو الطبيعةُ الانقلابية على نفسها... (را: قانون الموت)؛ أمّا الآلهة فتكون للتعويض (را: الميمائية، النظرية التطورية الراهنة، الجينائية).

8 ـ الذات إشكاليةٌ بين البيولوجيا والنفسانياتِ أو بين الواقع والعقل

المذهب الواحديُّ النزعة في تفسير الذات

تكثُر النظريات، وحتى الآرائيات، التي تقول بوهمية الذات. فالقول بأنّ الذات وهم، وليست شيئاً واقعياً، مألوفٌ في بعض الأفكار الهندوسية؛ ومعروفٌ أيضاً عند بعض التيارات النظرية الصوفية العربية الإسلامية. وهنا، من المنجم الصوفي الثّريّ الكثيف، نستخرج قولاً لا يحقّ لنا الاستخفاف به بذريعة أنّه غريبٌ؛ خلاصته أنّ أحدهم صرخ في وجه مقاتِلين مؤكّداً أنّهم يقتلون بغلة فلان، ولا يقتلونه لأنّه غير موجود (را: عِلم الكرامة). ولعلّ هيوم، في تاريخ الفلسفة الأوروبية، كان أقدم من حلّل وفنّد الروحيةَ الماورائية في مقولاتٍ من نحو: السببية، الذات، **العقل**... وهنا تَبْرز

---

(1) را: للشاهد، نظرية دينّيتْ في الوعي. وهي إحدى النظريات الرائجة التي تقلّص الوعي أو العقل، وتختزل الانسان والانساني والرّوحَنَة كما الأنسنة إلى مذهب مادي تأحيدي ويقتل الحرية والكرامة والإرادة المسؤولة.

فلسفاتُ التجربة التي رأينا مراراً، في هذا الفصل نفسه، أنّها ولّدت مذاهب متعددة تقوم على الاحساس؛ منها: الرّبطانية أو المدرسة الذرّانية الحسيّة [= الإحساسية]، العناصرية (القول بالعقل مكوَّناً من تجمّعِ عناصر مكوِّنة هي كالذرات الحسية)... وكذلك قالت السلوكانية، والتيارات المادية، والنظريات الواحدانية، والبنيوية، والنظرية الشكلانية الكُلّيانية في الإدراك... أمّا الأشهر، بل الأحدث، فهي النظريات البيولوجية ـ الدماغية ـ العَصَبونية في قراءة العقل، والنظرياتُ الحاسوبية أو النظريات في الذكاء الاصطناعي، كما في الآلة التي تفكّر أو تشُمّ، تشعر وتحزن، تُحاوِر وتَفْرح...

والقول الفلسفي، بحسب المدرسة العربية الراهنة، في الذات، يَرْفض اعتبارها كمفهومٍ ما ورائي. فليست هي جوهراً ثابتاً؛ ولا هي ماهية؛ أو من المتعاليات الخالدة، القادمة من خارج أو بعيد. ذلك ما نقوله عن الهوية، عن النفس، عن العقل، عن الحرية وما أشبه وماثَلَ هذه المقولات[1]. وليست الأنا، الشخصية، الوعيُ أو اللاوعي، كيْنةً أو أَيْسةً قائمةً بذاتها، وتسكن في جسدنا مستقلةً ومسبقةً أو جاهزة... وليست الذات بيولوجيا فقط؛ ولا هي شعورٌ نفسي مستمر متواصل أو واحدٌ وأحد؛ ولهذا يعجز المذهب الواحديُّ النزعةِ عن تفسير الذات أو عن تعريفها، وعن تعيين طبيعتها، أو وجودها وموقعها و «استمراريتها».

أخيراً، إنّ تصوّرنا للانسان، أو القراءةَ الفلسفية للذات لا تلغي الذاتَ أو تُذيبها إمّا في الجسدي أو العضوي وإمّا في النفسي أو العقلي أو الثقافي؛ فالمذاهب التي تُعيد العقل، الذات كما الوعي، إلى عضوٍ أو إلى الجينات والعَصَبونيات، إلى آلةٍ حيّة أو برنامج حاسوبي، ليست دقيقةً أو فالحة ما دامت تقليصيةً واختزالية؛ أي إن استمرّت تحْصُرَ العقـليَّ والنفسي كما الوعي واللاواعي واللامادي ضمن قفصِ الماديِّ والبيولوجي كما الدماغيِّ والعصبوني أو الحاسوبي والعائد إلى عالم الآلة المفكِّرة (قا: آلة تورِنْغ).

---

(1) قا: «الكوجيتو» السيناوي عَبْرَ «الانسان المعلّق». فهنا قولُ في الهوية والأنا موجودية.

ومرفوضةٌ هي، حكماً وبداهةً، التياراتُ التي تقوم على الثنائية بين القطب البيولوجيّ أو الجيني والآخر الفكري أو الميمي، الثقافي أو العقلي...[1]؛ وكذلك التي تقوم على التوحيد بينهما، أي على إلغاء أحدهما لمصلحة الآخر.

9 ـ علم النفسِ المعرفيِّ أو العقل والنشاطاتُ العقلية

ذاك علمٌ تطويري في طرائقه وميدانه وتأسّسه كميدانٍ من ميادين علم النفس العلمي، وفي تفاعله مع الثورة في العلوم البيولوجية والإعلاميائية؛ وفي الألسنية والمنطق والرياضيات المحضة، علم التحكّم (الرُّبّانيات، السيبرنطيقا) وعلم العلم وفلسفة المعرفة، الميمائية والتطورانية البيولوجية الفكرية، علم الرابوط (الرابوطيات)... وهكذا يكون غرضُ علمِ النفس المعرفي، المستوعِب للسلوكانية والتغيّرات كما الثورات العلمية، الدراسةَ ـ بالطرائقَ والروحيةِ الجديدةِ لتحصيل المعرفة واستخدامها، وللعملِ أو التحركِ كميدانٍ أو علم متقدّم بارزٍ من علوم المعرفة والتفاعل مع هذه العلوم، ولِلإعتناء المنصبِّ على النشاط العقلي، على العقل. فاعتناؤه اعتناءٌ بمعالجة المعلومات، والتناضحِ مع علوم الدماغ والحاسوبِ، ومع الذكاء الاصطناعي والآلة المفكّرة؛ أو بالتبادلية مع المعلومات ونظام معالجة المعلومات ومكوّناتِ ذلك النظام[2].

العلوم المعرفية، ومنها علم النفس المعرفي، تبحث في الشروط والامكانات في التربية، وفي سبيل اكتساب المعرفة، أو من أجل التعلّم. وفي ذلك المضمار يُعمل على احترام قدرات المتعلّمين ومهاراتهم؛ وعلى تحقيق استقلالية المتعلّم، وتنظيم تعلّم معلوماتٍ جديدةٍ بعد حُسن استيعاب للمعلومات المكتسَبة سابقاً، وبواسطة الحاسوب... لكنّ العلوم المعرفية بعامة قمينةٌ أيضاً بتقديم «خدماتٍ» أو معلوماتٍ مثمرةٍ تطوِّر التربية واكتسابَ المعرفة وتحسين الطرائق؛ فذاك ما يحصل لظواهر نفسية (عقلية) كالانتباه، والذاكرة، والإدراك، والوعي، وترابطِ التطور البيولوجي مع التطور في التفكير واللغة.

---

(1) قا: العقل في العلوم النفسية والاجتماعية والعقل في العلوم الطبيعية؛ أيضاً، قا: نمط التفسير والسببية والفهم كما الحقيقة والقانون والمنهج في ذَيْنك النمطَيْن من العلوم.

(2) راَ: م. سليم، علم النفس المعرفي، بيروت، دار النهضة، 2008.

وفي عبارةٍ أخرى، إنّ علم النفس المعرفي يَدْرس العمليات العقليةَ العليا، أي النشاطات التفكيريةَ من نحو الإدراك والتذكّر وتكوّن المفاهيم... وهنا نَعثر أيضاً، وعلى نحوٍ مركّزٍ بالغ الأهمية والحضور، على إشكالية البنية المادية للآلة مع البنية البيولوجية للعقل؛ وعلى إشكالية الحاسوب مع الوعي، والذكاءِ الاصطناعي مع العقل البشريّ داخل المتعضّي أو الطبيعي والحيّ، ووظائف الدماغ مع وظائف الآلة الذكية...[1].

10 ـ العقل والحاسوب الرقمي. العقل الاصطناعي عَبْر آلة تورِنْغ

أخذُ الدماغِ بمثابة حاسوبٍ رقميّ يُعَدّ ثورةً في تاريخ فلسفة العقل، وفي تاريخ العقل. فاعتبار الحالَات العقلية بمثابة حالاتٍ حسابيةٍ، أي اعتبارُ العقلِ «برنامجاً» والمخِّ حاسوباً، إنجازٌ؛ وذاك أيضاً منعطفٌ في تفسير الثنائيات بين قطب العقل (أو: الوعي، اللاعضويّ، اللامادي) وقطبِ الجسد (أو: البيولوجي، الممتدّ، العضوي، الجسدي، المادي...). في مبحث الذكاء الاصطناعي، الحاسوبيِّ، تترافق وتتعاون علومٌ معرفية عديدة: علم النفس المعرفي، المعلوماتية، الألسنية واللغة مع العقل، الشيء مع الكلمة، الدماغيات والبيولوجيا العصبونية، الفلسفة، الميمائية مع الجينائية، التطورانية، علم الأعصاب، المنطق الحديث، الرياضيات، علم الرابوط [= الرّابوطيات]، السيبرنطيقا [= الرُّبّانية العقلية]...

أبرزت ثنائية الذكاء الاصطناعي والذكاء الطبيعي أنّ النّظُمَ الاصطناعية لا تستطيع معالجة المعاني؛ فالحاسوب لم يستطع أن يفكّر أو أن يشعر وينفعل، ولا أن يترجِم أو «يتذكر» بقدر ما هو يستطيع القيام بالمعالجة الشكلية (قا: الترابطية)[2]. ما يزال العقل، في مطلق الأحوال، خاصاً أو حصراً بالانسان.

---

(1) سوف نقرأ، أدناه، في الفصل القادم (التطوّرانية)، موضوعات مشتركةً بين علم النفس المعرفي والميميائية والعلوم البيولوجية الدماغية، من نحو: العَصَبونيات، الدماغيات، التطورانية الفكرية الجينية، الذكاء الاصطناعي، المعلوماتية، النظريات البيولوجية في الوعي واللاوعي واللاعقل كما في الإدراك والذات أو الذاكرةِ والانتباه...

(2) را: الثورة المعلوماتية؛ علم النفس التطوري، عِلما النفس العصبي كما الحاسوبي، العلاج النفسي الحاسوبي.

يتحتم هنا النظر في «آلة» تورنْغ القائمة على خوارزمية الرمز صِفر والرمز واحد (مع امكان استعمال رموز غيرهما). إنّها تستطيع أن تمحو الصّفر وأن تمحو الواحد؛ كما هي تستطيع أنْ تطبع الرمز الأول، أي الصِّفر، وأنْ تمحو الثاني، أي الواحد...[1].

إنّ هذه الآلة، هذا التصور الرياضي المجرَّد، تستطيع بلا حدود طبع الحروف؛ ومقدرتها على تخزين الحروف لا نهائية، بلا حدود. وهي آلة تستطيع حلَّ أي مشكلة، وتنفيذ أي خوارزمية (قا: آلة تشرتش؛ وهي متشابهة مع آلة تورِنْغ ومستقلة عنها). ولذلك فإنّ الثورة أو الجدَّة المطلقة هنا هي أننا بِتْنا أمام حلِّ الثنائيات أو المشكلات بين العقل والدماغ، وأمام الاقرار بأنّنا لسنا في حاجة لمعرفة كيف يقوم الدماغ بوظيفته: فلا علاقة بين الدماغ والعقل، أي بين الجهاز المادي والعقل (البرنامج).

يأتي اختبار تورنْغ كتوضيح أو كموضِّح؛ وخلاصته هي أنّ هذه الآلة تكون قد نجحتْ إن استطاعت أنْ تقوم بوظَيفتها على نحوٍ لا نستطيع فيه التمييز بين استجابتها والأداء الذي يقوم به العقل البشري[2]. وهنا نستدعي الغرفة الصينية؛ إنّها مرفوضة منّا.

يفسِّر الوظيفانيون الحالات العقلية بنوعٍ من الوظيفة في السلوك، وعند سلوك معيَّن يسبب حالة عقلية معيّنة... وعلى غرار التَفسير السلوكاني للعقل يكون اختبار تورنْغ نوعاً من المذاهب السلوكية في تفسيره للعقل أو الحالات العقلية. فالعقل، هو، كما مَرّ أعلاه، حاسوب رقمي؛ وبرنامجٌ أو تعدديةٌ من البرامج وتنفيذِ أصعب الخوارزمات والعمليات. ولفهم العقل نحتاج لاكتشاف البرامج (را: الإدراك، الذاكرة، إلخ)؛ والحالات العقلية تتحقق بأجهزة مادية. فنحن آلات توزيعية، وما علينا للفهم سوى

---

(1) عن التوصيف التفصيلي، والنافع جداً، لهذه «الآلة» المجرَّدة ولاختبار تورنغ، را: قولنا في ع. فاخوري عن «أنا أفكر إذن أنا كمبيوتر"؛ زيعور، علم النفس التطوري، التطورانية النفسية الفكرية، علم نفس الاتصال والإعلاميات... (داخل مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، ج 2، محاضرات غير منشورة).

(2) را: زيعور، مذاهبُ علم النفس والفلسفاتُ النفسانية، الجزء الثاني [قيد الطّبع]، الذي، مثلما مَرّ، أهم حقوله: علم النفس التطوري، علم النفس المعرفي، علم النفس والبيولوجيا، الذكاء والعقل والإدراك، علم الاجتماع والبيولوجيا، الأيطولوجيا.

التلاعب بالرّقمينْ (الصّفر؛ والواحد).

11 ـ مقال السلوكية في العقل إلغاءٌ للوعي واللاوعي كما للقَصْدية والغائية واللاعقل

تَدْرس السلوكانيةُ العقل، الوعيَ أو الفكر، دراستها للسلوك. فالسلوك والتفكير واحد؛ وليسا عالمين مختلفَيْن، لأنّهما ليسا منفصلَيْن. والمناهج المعتمَدة مطبَّقة كلُّها على الانسان كما على الحيوان؛ والتفسير واحد، والرؤية واحدة؛ هنا قد يتوضّح معنى أنّها دُعيتْ النظرية الأطرافية، فيزيولوجيا، علم الغُدد، علم العضَل.

تتمركز السلوكانية، بمدارسها كلِّها، على مبادىء قليلة وعلى قانون واحد. فهي لا تَعْترف باللاوعي، وبالتميّز للانسان داخل الطبيعة، وبالانساني في الانسان، وبالحرية والتفكير الحر، وبالذات والذاتاني، بثنائيةٍ بين الجسد والعقل، بالاستبطان والمتعالي، باللاعقل والمثالي، بالميول البشرية وبالقصدية وتعددية أبعاد العقل أو حالاتِ النفس والوعي. وكما أخفقت المدرسة الانتحائية، والبافلوفية، وعلم النفس التجريبي والعلموية في تفسير العقل وتقليصِ الفكريِّ إلى التجربة ومناهج الملاحظة والعلم، فكذلك أخفقت السلوكانية الواطسونية في ذلك الميدان نفسه، أي في أَسْطرة السلوكي والتجريبي، العلمي وتأثير البيئة، الموضوعاني والمثير الخارجي...

إنّ السلوكانية فكر أحادي ومادّيّ، آلوي وتبسيطي، علموي وداروينى... وتقوم مذاهبُها كلُّها على المنعكس الشرطي، وعلى رد الفعل العضوي، والتفسيرِ الغُدّي الأحشائي للعاطفة والانفعال... وهي تَنْبذ الوعي، واللاوعي والعقل، واللاعقل؛ وتنكر تعريف علم النفس بأنه علم العقل، وتعريف علم العقل بأنّه علم النفس (أو علم الوعي). إنّها تضع السلوك محلّ العقل، والحتميةَ محل الحرية، والسببية الآلية الميكانيكية محل السببية العقلية كما النفسية. العقل عضلة؛ ويخضع للتفسير تبعاً لقوانين مسبقة حديدية تنطبق بالسواء والتمام والكمال على الانسان والحيوان (مذاهب، 208 ـ 218).

12 ـ اللاوعي والسلوكُ في التحليلنَفْس وعند سيرْل

عِلما النفس السلوكي والتطوّري داخل العقل الأميركي

يَدْرس التحليلنَفْسُ اللاوعيَ أكثر ممّا يهتمّ بالوعي والعقل، بالإرادةِ والحرية،

وبالسلوكِ السويِّ والمعنى البادي. فذلك التحليل عالمٌ دِعائمه وتدرّعاته ليست هي الحقيقة العقلانية الأعميّة أو الأشملية، بقدر ما هي الحقيقة القادمة من ما هو خارج ذلك؛ أو من اللاوعي والمكبوت والطفولي، ومن المتضمّن والمَنسي والمؤثِّر الموجِّه للسلوك والعلائقية بغير إرادة الانسان أو بدون قصدانيةٍ حرّة. وهنا يتفسّر العقل ليس كحاضرٍ أو بدوافعٍ معروفةٍ وجليّة. والسببية المفسِّرة للسلوك غير خاضعة للوعي، للعقل؛ وقد تقودها وتُحرّكها عواملُ طفلية، وخبراتٍ وهوامات، وصدماتٌ وذكريات قادمة كلُّها من «المرحلة الماقبل أوديبية».

ومع أنّنا، في المدرسة العربية في التحليل النفسي، نَنْفتح على التطوّرانية وننتقد بتفاعل متدائبٍ مع الانشقاقات الفرويدية في التشخيص أو التحليل كما في العلاج، وليس ننطلق من خطاب فرويد أو نصّه، فإنّنا ما زلنا رافضين لمبالغات فرويد وافتراضاته في تفسير الوعي والجنس والعقل، كما في تأويل الأساطير والأحلام والرموز، وفي تعليل السلوك... وعلى سبيل الشاهد، إنّ فرويد، وعلى الرغم من إرادته وتصريحاته بأنّ خطابه علمي، وبأنّه متأسس على البيولوجي والمادي، قد انزلق بحماسٍ إلى ما هو عالم من التصورات المسبقة والجاهزة، أي إلى ما قد يقال إنّه شبه ما ورائي، وايمانويٌّ أو متخيَّل، وآراء منسوجةٌ وضبابية...[1]. أمامنا طريقان:

أ/ ننتقِد تأسُّس فرويد على اللاسويّ والمتضمَّن، على الفعل الناقص الفاشل أو على الزَّللي والجنسي واللاعقل؛ وحتى على الاضطرابي وغير المجتمعي، الاختلالي وغير الثقافي. ولا يمكن لهذا التأسّس أن يعطي، بحسب تحليلاتي واختصاصي، تحليلاً وافياً مقْنِعاً للعقل أو للوعي، للحرية والسلوكِ واللاوعي، أو للسببية والعُقَد والعُصاب، للمعنى وللحقيقة بل وللقانون... ب/ بعد ذلك، فإنّ المدرسة العربية في التحليل النفسي تجادل في قيمة النظرية التي يقدّمها ج.ر. سيرْل (Searle)، وأضرابه البيولوجيون، كما

---

(1) عن نقدنا لفرويد والفرويدية، را: التحليل النفسي وعلوم النفس والفلسفات النفسية توكيديةٌ وأنسنة في الشخصية والمجتمع والفكر، بيروت دار النهضة، 2008.

التطورانيون، ناقداً فيها ومفسّراً لمقولة اللاوعي والحالات العقلية اللاواعية تبعاً للعقل التجريبي العلموي الأميركي.

لا شكّ في أنّ سيرْل، هذا، يسعى إلى ربط اللاوعي بالعضوي والعصبوني والبيولوجي، بالدماغيات أو الأجهزة والخلايا الدماغية... وهو يسعى، في كتابه «العقل» وبعد كتابه «إعادة اكتشاف العقل»، 1992، إلى ربط اللاوعي بالوعي تبعاً للعقل الأميركي، وللمذاهب الأميركية التأحيدية والعلموية من براغماتيةٍ ومنفعانية أو سلوكانية، بل ونظرياتٍ في الحاسوب والذكاء الاصطناعي، كما في الميميائية والتطورانية المعمَّمة. إنّ نظرية سيرل في اللاوعي وتفسير السلوك غير معقّدة؛ فهي تبسيطية ومُبسِّطة، تبتعد بنفورٍ ـ ولربّما تنفر عن عجزٍ وعن «ثقافةٍ أميركية» صناعويةٍ آلوية وعن واقعانيةٍ ساذجة ـ عن عالم اللامعروف أو غير المعهود للعقل العلمي وعالم المتضمَّن والرمزي والماورائي، كما اللاسببي وغير الملموس، واللامحسوس واللاعياني... ذلك الموقف المسبق من التفسير غير المألوف أميركياً يفسّر بقوة أسئلةَ سيرْل وجوابه، أو تحليلاته وتوصيفاته لعالم اللاوعي والمكبوت والسلوكِ الزَّللي أو الصعبِ على الوضوح. فأوّل سؤالٍ يطرحه سيرْل هو: كيف يوجد الوعيُ في الوجود، في الانسان المتشكّل من طبيعة حية؛ وكيف يمكن أن يؤثر الوعي في السلوك؛ وكيف تنشأ القصدية، أي كيف ننتقل من المادي والبيولوجي، أو من الدماغ إلى العقل، إلى ما هو غير عضويّ وغير بيولوجي وغير مادي؟ إنّ سيرل يَقْبل بفكرة اللاوعي؛ وهنا فهو يبتدىء بطرح الأسئلة عينها التي طرحها في صدد دراسته الوعيَ والحالاتِ الواعية، العقلَ والحالاتِ العقلية (يخشى سيرل حتى من الاشارة إلى النفسي عند الانسان). فسؤاله الرئيسي المركزي هو، إذن، كيف يمكن لحالةٍ عقلية مكبوتة أنْ توجد وتقوم بوظيفتها كحالةٍ عقلية «عندما تكون لا واعيةً كُلّياً» (ص 191؛ أيضاً: صص 187 ـ 202).

يقوم الانسان **بأعمالٍ لا يَعْرف دوافعها**، وتَحْدث فينا بغير وعي منا حالاتٌ عقلية، كما قد تحدث أخرى واعية. وحالاتٌ **لاواعية مكبوتة قد توجد فعلاً**؛ كما إنّها تُسبّب تأثيراتٍ مادية واقعية... وثمة في الانسان جهاز عصبوني بيولوجي لا واع، وآخر

يكون لا واعياً، أو تكون العصبونيات والبيولوجيا تحتيةً؛ وتُسبب الألم بصورةٍ لا واعية. ومعنى هذا وجودُ جهاز عصبوني بيولوجي يُسبّب دوافع واعية، وأخرى غير واعية؛ أي أنّ العمليات البيولوجية العصبونية نفسها تُسبّب العمليات الواعية، واللاواعية أيضاً، بغير أقل استنادٍ إلى غوامض، أو بغير اعتماد مقولات ما ورائية... في عبارةٍ أخرى، إنّ الحالات العقلية قابلةٌ لأن تتحوّل إلى لاواعية؛ أو لأن تُسبِّب حالاتٍ لاواعية... وذاك هو مبدأ الترابط: **إنّه الترابط بين تصورّنا للوعي وتصوّرنا للاّوعي**؛ بل وتترابط الحالاتُ العقلية الواعية مع اللاواعية، وكذلك الحالاتُ القصدية الواعية واللاواعية... وهكذا يَنْجم القول بوجود أجهزة عصبونية بيولوجية قادرةٍ على تَسبّب السلوك. إنّ اللاوعي، بحسب هذا المذهب العَصَبونيّ البيولوجي، مفسِّرٌ بارزٌ وكبير في تفسير السلوك، أي في تفسير الفعل البشريِّ بعاملٍ مركزي هو العقل. وإذَنْ، واحديٌّ أحاديٌّ هو مقال سيرل، أو «العقل الأميركي»، في البيولوجيا والفيزياء كما في الوعي واللاوعي والذاتِ، الإدراكِ والاحساس، الحتميةِ والحرية، الإنسان والطبيعة؛ وأيضاً هو مقال حاسم وبتّار، وتفسير عِلمويّ وليس نظراً فلسفياً؛ وهنا الوعيُ جزء من الطبيعة، وليس هو قادماً من خارج الطبيعة أو من ما بعد الطبيعة. وعلى ذلك، فإنّه من السّويِّ أن نقول في التفسير البيولوجي للعقل، بحسب الفكر الأنكلوسكسوني المعاصر والراهن، ما نقوله في تفسيره أيضاً لفلسفة اللغة وفلسفة العلم، وللميتافيزيقا والفكر: إنّ الفلسفة الأنكلوسكسونية مذهبٌ بيولوجيٌّ [= حِياويٌّ] مفرطٌ شاطح؛ مذهبٌ فيزيائي مفرِطٌ شاطح [= فيزياءانية = Physicalisme]... فهنا، ومثلما مَرّ وسيعود، فكر سلوكاني، طبيعاني، ماديُّ المنهج والروحية والوقود، تطوراني...؛ وهو مرتبط مشرطَنٌ بمجتمعٍ هو آلوي، صناعويّ، استهلاكي وحسابي، عابدٌ للرّقمنة والصورة، للحاسوب والعقل الاصطناعي، للفنِّ السيليكوني والألكترونيات والداروينيات.

13 ـ انبثاقُ العقل من الدماغ مذهبٌ أحادي في صدور الوعي

يُذكّر هذا المذهبُ بالنظريات «الظريفة» التراثية التي تقول بالانبثاق أو الصدور، بالاشراق أو الفيض... فعن الجوهر يفيض؛ بحسب ما زعموا، أو يتدفق عقلٌ آخر أو

نفسٌ أخرى، بلا نقص أو تغيّر في هذا، أو في ذاك. السؤال المستمر هو هنا كيف يَنْبثق اللامادي أو اللاطبيعي عن المادي والطبيعي؟ كيف يَنْبجس من اللاجوهري ما هو جوهري؛ وكيف يصْدر اللاعضوي أو اللاممتدّ عن العضوي أو البيولوجيِّ والممتدّ (را: المذاهب الواحدانية؛ إشكالية الوعي والجسد، وما شابه هذه الإشكالية..)؟ ما هي بعض هذه المذاهب، المتواضعة والمتلاقحة، التي تحذف الوعي؛ وبالتالي تعيد تعريف العقل نفسه والوعي نفسه والسلوك.

أ / المذهب الظواهريّ مفسِّراً للوعي البشري: رأينا أنّ الظاهراتية (= الظواهرية) تقول إنّ الوعي مباشر، فوريّ؛ يحصل توّاً وبغير معرفةٍ مسبقةٍ أو جاهزة، وبغير منهج أو صياغةِ رؤيةٍ إنْ عقليةٍ أمْ تجريبية... فالطفل يُدرِك، بغير معرفةٍ مكتسبة أو تجربةٍ سابقة، الآخر الغاضب أو الباسم اللطيف؛ ويميّز الحالات النفسية الانفعالية لأمه؛ وكذلك فحتى صغير الحيوان يُدرِك الحيوان العدو فوراً ومباشرة، اي يُدرك القيم بغير تعلّمٍ...، ودون مرورٍ بـِ «الوعي».

ب / الجسدانية العربية الاسلامية نظريةٌ واحديةُ الرؤية وتلغي التفسير الثنائي للانسان أو للعقل. قد تُعدّ الجسدانيةُ، بما هي تُفسِّر الوعي ومن ثم العقل بأنّ الجسد هو الجسم البشريُّ وبأنّ الانسان جَسَدُه، رؤيةً للانسان تُلغي فيه ثنائية الجسم مع العقل (النفس، الروح، الفكر) لمصلحة الجسد الذي هو مفهومٌ قائمٌ بذاته، ومستقلٍ ومكرَّسٌ ويشبه أن يكون ماهية. وفي جميع الأحوال، فإنّ ذلك القول يبقى «مثالياً»؛ وهو يعود إلى الماورائيات والغيبيات أكثر مما هو قابل للتفسير العلمي. والأهمّ هو أنّه يبقى أيضاً أفهوماً غير واضح، غير أساسي؛ ولم يُدْرس.

ت/ العقل واللاعقل أو الالحادُ والتفسيران المثالي والأحاديُّ للطبيعة والانسانِ في التصوف: هنا موضوعةٌ غنيةٌ وملتبسة داخل المنجم الصوفي الغنيّ جداً بالفِكرات الالحادية، وبالتفسيرات المثالية كما التفسيرات الأحادية الواحدانية للوجود والعقل. فالإنسان هو إما جزء من الطبيعة، والطبيعة ما هي ـ في رؤياتٍ صوفية أخرى ـ سوى الله... كلُّ شيء هو الله، كلُّ شيء جزء من الله، ما في الوجود سوى الله، لا أرى إلاّ الله... أنا كلُّ انسان، أنا الآخر، أنا أنت... و «المذاهب» من هذا القبيل كثيرة التنوع وحيوية، مألوفة ومعيوشة؛ وهي متقدّمة، مستقلة، شجاعةٌ أكثر مما تهتمّ بأن تكون مقبولةً من

عصرها وعقلِ المؤمنين.

ث/ المهمُّ لمَوضوعنا الآن هو أنّ المذاهب المادية الشرقية والغربية، ومن ضمنها مذهب المادية التاريخية أو الجدلية التاريخية[1]، تُلغي الماورائي وثنائيةَ الجسد والعقل؛ وبالتالي التفسيرَ الماهِيَّوي الجوهراني للوجود والعقل. وتلك هي، أيضاً، حال القائلين المعاصرين بخرافة الميتافيزيقا، ومحلِّلي الوضعانية المنطقية واللغوية، ومعتنِقي التطورانية ـ كما المفسِّرين للوعي والعقل بل واللاوعي والحالاتِ العقليةِ أيضاً ـ بالعلوم الدماغية، وبالبيولوجيات على نحو خاص...[2].

14 ـ العقل الخافي والعقلُ البادي أو الوعيُ واللاوعيُ في المعرفة والعِلم

يثير القولُ باللاوعي، ذلك القول المُسَطَّع المصاغ إحصافياً وبمبالغةٍ على يد فرويد، إشكالياتٍ، والتباساً وتناقضاً. فالقول بحالاتٍ عقلية هي عرضةٌ للتحليل والتعليل لا يَصُحّ أو يَسْلم أمام القول بحالاتٍ غير واعية، أو بالتفسير للأفعال والحركات والكلام بدوافع مدفونةٍ مَنْسية وموجِّهةٍ بلا وعيٍ للسلوك الفردي وللعلائقية، وللتقييم والأحكام والاعتقادات... (قا: تفسيرِ الأفعال الزَّللية، الرِّمازة، الأسطوريات...). ربّما يكون صالحاً للنظر، هنا، الكلامُ عن «عالم الخافية»، وعن العقل البادي البارز؛ فهذا ربما يكون أقرب إلينا من الكلام عن عالم اللاوعي حيث مدفن المكبوتات والذكريات الصدمية المطمورة حيّةً وتستمر فعّالةً بجهلٍ منا، وبرغم إرادتنا، وقتلاً حتمياً لحريتنا، ومفسِّرة للسببية، للفعل والقول، للتقييم والتأويل.

---

(1) را: المذاهب التي تلغي ثنائية الجسديّ مع العقلي، العضويِّ مع اللاعضوي، العقلِ مع المادة، الوراثة مع التربية (في الثقافة)، الفكر مع الآلة، البيولوجيِّ مع العقل أو الوعيِ أو الحالاتِ العقلية... لقد مرّ أنّ المادية التاريخية، في الفكر العربي، تلغي تلك الثنائيات؛ وتعتبر الوعيَ ظاهرةً مضافة تقوم على عمليات وأسس جسدية عضوية في الدماغ والعصبونات؛ وتقول بأنّ الطبيعة الحيّة تكوّنت من الطبيعة اللاحيّة، فالعقل لا يستقل عن المادة ويُدرَك مع العضوي المعقّد جداً عند الانسان عبر تطوره البيولوجي المديد.

(2) قا: مذهب الوعي كظاهرة مضافة، أي مذهب الظاهرانية (في: مذاهب علم...).

15 ـ العقل بحسب الفلسفة الأميركية عند سيرْل مدرَكاً كشاهدٍ أو خزعة

كان هناك، في مظانّ سابقة، تكراراً يسعى لأن يكون تكريراً (قا: تكرير النفط) لقول **العقل** الأميركي في الفلسفة، ولا سيما في تفسير العقل بحسب العلم التجريبي[1]. وكما إنّه لا يمكن أن يكون معقولاً قبولٌ ما بقيمةٍ ما لهرم ماسلو، كشاهد، في حاجات العقل إلاّ ضمن مجتمعٍ صناعويٍّ آلويّ وعقلية داروينيةٍ وبافلوفية، علمويةٍ ومؤلِّهةٍ للطبيعي والبيولوجي، فكذلك ترى متلازمةُ الفلسفة مع علم النفس أنّ **نظرية سيرْل في العقل**، وتماماً كما النظريات في الحاسوب المفكّرِ والانفعاليِّ أو العواطفي، وفي تأحيد الجيني والميمي أو الدماغي (المخيّ) والعقلي، نظريةٌ لا تُنتَج، ولا تُرفَض، إلاّ في مجتمعٍ وفكرٍ يكونان متغاذيَيْن مع قيم ميكانيكية آلية وعلموية، ومع مذاهب منفعانيةٍ براغماتية وسلوكانيةٍ هي منتوج وخاصيةُ المجتمع كما الفكر الأميركي... لا يُنقِذ العقلَ الأميركي، من هذا الفهم اللاانساني للانسان والعقل والقيمة، إلاّ مشروعٌ مختلف أو تغييراني للأميركي عقلاً ومجتمعاً، طموحاً وقيَماً، طبيعةً ووظيفةً ووسطاً.

***

هوامش مضافة

ـ للإستزادة تحليلاً ونقداً، را: علم النفس البيولوجي والفلسفات البيولوجية والتطورية، مذاهب...، ج 2 محاضرات غير منشورة؛ قيد الطبع.

ـ سيرل، العقل ـ مدخل موجز الكويت، 2007، صص 187 ـ 202.

ـ تبقى "الجسدانية" نظرية تحتاج للمزيد من التحليل والدراسة العمودية الترازحية. قا: "جسمانية النفس" عند بعض الفلاسفة المسلمين القدامى.

---

(1) قا: عن مقال المدرسة العربية الروسية (الماركسية العربية، الشيوعية العربية) في العقل والانسان كما في الوعي والروح، الفكرِ والممارسة، المادةِ والوعي، الوعي والدماغ، والتجربة والتطور المادي، را: مذاهب علم النفس...، صص 235 ـ 238؛ أيضاً: قولنا في العقلية الأميركية.

ـ قا: القول العربي الإسلامي (عند المعتزلة، كشاهد) بعقلٍ غريزي وعقلٍ مكتسَب؛ فهذا ما قد يستثير، راهناً، القول بالذكاء والغريزة، بالعقلِ أو الوعي وباللاعقل واللاوعي.

ـ را: العقلية الأميركية، نمط العيش الأميركي، خصائص الشخصية الغِرارية الأميركية، سِمات المجتمع الأميركي الآلويِّ جداً أو الصناعويّ والتكنولوجي...، ايضاً: مستويات التفكير بحسب فهم العقل الأميركي.

ـ عن ممهِّدات و"مكونات" السلوكانية، وعن العقلية والمجتمعات الآلوية التي أنتجت السلوكانية، را: مذاهب...، صص 201 ـ 207.

ـ عن بعض رجعة في السلوكانية، عند تولمان، كَمَثل، إلى الذاتيات والعنديات، إلى القول بالغاية وبالسلوك الكلّي، را: م.ع.، صص 220 ـ 221.



الفصل الثاني

توظيفُ العقل كبطلٍ إبداعيّ تزخيميٍّ في الطبيعة والمجتمع والشخصية
العقل معيار العظمةِ والعظماءُ أهلُ العقل

1 ـ قد نَعْتبر، أحياناً قليلةً، أو في لحظة إقرارٍ بحقوق وحرية الإختصاصي، حتى فقهاء السلطة بين العِظام الكبار داخل الفكر العربي عبر حقباته ورزيحاته، قطاعاته وطِباقاته. هذا، لأنّ أهل العقل أحرار لا يُستلحَقون بالسياسي؛ وبالتالي بالقمعي، أو السلطةِ التغلغلية في الوعي والسلوكِ كما في العلائقية والقيم، أو المجتمع والفكر نفسه بتلافيفه وتضاريسه.

2 ـ الكبارُ في الذات العربية هم المفكرون الأحرار، الفلاسفة، ذوو الألبابِ الباحثة الناظرةِ المحلِّلة، الفنانون. الأبطال ليسوا يَمْثلون في السياسي، أو رجلِ الأعمال، في الحاكم والمتسلِّط والجبّار، في الثّريّ أو كثير الاستهلاك، في الراغب بشراء العقول والبشر وامتلاكِ الجاه والذِّمم.

3 ـ والكبير، في الذات العربية، تَمثَّل بالعقل بل بالذين يعقلون، بالفكر أو الذين يتفكّرون ويتأملون، ينظرون في الحياة والمصير والعالَمِين، في الطبيعة والخلْق والخليقة. إنّ العقل والنفس والعمل الصالح الفاضل (الأخلاقي، القيمي) أبعادُ الانسان المتبادِلة مكانةً وتعريفاً أو أهمية ونفعاً. فهنا قال قدماؤنا: «والعقل آلةٌ لها [= للنفس] بمنزلة السكين بالنسبة إلى القاطع»؛ وقالوا أيضاً: العقل والنفس والذهن واحدة إلاّ أنّها سُمِّيت عقلاً لكونها مدرِكة، وسُمّيتْ نَفْساً لكونها متصرّفة، وسُميّت ذهناً لكونها مستعدّة للادراك» (التعريفات، ص 157). وما الإنسان، ذلك الذاتُ الفاعلة المتفاعلة، سوى الجسديّ معاً والنفسيّ الاجتماعي والعقلي: النموّ والتكيّف والتطوّر.



- I -

العقل بالمعنى الراهن داخل الكتاب الفلسفي العربي

1 ـ تركيز الكتاب الجامعي المعاصر على العقل أو الفلسفة

فلسفةُ العقل أو عقلُ الفلسفة

1 ـ أفهومةُ العقل، في الكتاب التدريسي كما في المبحث الأكاديمي الذي يحلِّل وينقِّب متعقّباً القطاعي كما الرزائحي الطِّباقي، عند العربي المعاصر المتفاعل بحيوية وإسهامية مع الدار العالمية، أفهومةٌ تُدرَك، الآن وهنا، أو تُعرض اعتماداً على منهج الطبيب أو القراءة الطبيبية. ومن السَّويّ أن يُدرس ضمن أفهومة العقل ما سبق أن أسميناه بالنمط الأرخيّ، الأصلي أو البدئي. وثمة نمطٌ تَتحرك منه قوانين التعامل بين الثنائيات أو الحضارات؛ ثم نمطٌ يُمانع؛ ونمط الذي يرى أنّ لغته أو عقليته غير مؤهَّلة لانتاج فلسفة تكون بمستوى أوروبي؛ وهناك أيضاً حالُ الانقفالِ على الذات؛ حال التفاعلية والعطا أخذية الاسهامية النقدانية؛ حالُ التكييفانية مع الذات والآخر والعلائقية، وفي الطبيعة والوظيفة كما في المحيط[1]. ومن السويّ، أيضاً، أن يُدرس ضمن مفهوم العقل: التطور والتكيّف، تاريخ الفكر، الوعي، الذات، اللاعقل، المنطق...

2 ـ نقد الكتابِ العربي المعاصر المكرَّسِ للعقل

طريقٌ إلى إعادة تعضية المواقف ثم العلاقةِ مع فلسفة الآخر والأسلاف وضمن الدار

(1) يتساءل بعض الفرنسيين هل توجد فلسفة فرنسية؟ هل تَصْلح الفرنسية لأن تكون لغةً فلسفية؛ وهل الفرنسي جدّي، علمي، مثابر، دقيق...؛ وهل العقل الفرنسي مؤهَّلٌ أو قادر على الانتاج الفلسفي؛ وهل المصطلحات الفلسفية الفرنسية نجحت في استيعاب المصطلحات الألمانية؛ وهل تقارن النظرياتُ الفرنسية بها عند الألماني والانكليزي؟ هنا أسئلة كأنها نمط أرخي؛ وقوانين تحكُم الحضارات والأمم والتطور.

بات راسخاً، ونافعاً جداً، الالتفاتُ إلى أنّ مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، بحسب المؤلِّفين المعلِّمين أي مدرّسي مادة الفلسفة في الجامعات العربية، كان يُدرَك ويحلَّل تبعاً للمدارس الفكرية الغربية؛ وليس على نحو مستقل، ومن ثم ليس بروحية تُقرّ للفكر العربي بحقّه وحريته في أن يفهم تاريخ الفلسفة والفكرِ على نحوٍ ليس خاضعاً للآخر المستقوي بأساطير خاصة به، وبمركزانيته وتعصّبه الانقفالي على هويته، وعلى أبطاله ومعناه.

ولنأخذْ عيّنة: إنّ كتاب «مفهوم العقل في الفكر الفلسفي»، للمدرّس الجامعي إبراهيم مصطفى إبراهيم (بيروت، دار النهضة العربية، 1993)، ربّما يُغني الفكر العربي بقدر ما هو عملٌ قد يُعاد إلى تاريخ الفلسفة في الغرب أو بحسب الفلسفةِ الأوروبية (الغربية، القارّية وغير القارية) والأميركية[1]. ما هي «المرذولات»، على حدّ التعبير المعهود، أي النقائص، بل المطاعن وغير المقبولات؟

يُهمِل الكتابُ الفلاسفةَ والباحثين العرب المعاصرين؛ ومنهم التنويراني، والاصلاحي، والتطويريُّ متعدِّدُ الأدواتِ والعلاجات كما الاهتماماتِ الفكرية والاجتماعية الاقتصادية؛ ومنهم أيضاً: المتمرِّد كما الثائر، والمحافِظ، والتقليداني، والتُّراثاني، والمستقل المنفتح على العالميني، والممارِس بإيمانٍ وصلابة للفلسفة بما هي غير قومية، غير خاصة بأمّةٍ أو دينٍ، لغة أو قارةٍ أو تاريخ... كما إنّ الكتاب يُهمل أيضاً الحقبة العربية العثمانية، والعربية الهندية كما الفارسية، بل وحتى الأوروبية اللاواعية أو المغطّاة والمغطِّية للفلسفة العربية الإسلامية... ولماذا يُهمَل التهانوي، أو فيلسوف القوة (حاجي خليفة)، أو محمد إقبال؟ هل العقل عند برغسون، والوجودانيين والمهجوسين بالقلق واللاعقل واضرابهم الآخرين، أرفع قيمةً أو أغنى بنية ومضموناً، منه عند إقبال أو عند الأفغاني/ عبده؟

---

(1) لكأنّ المؤلّف لا يثق بالفلسفة العربية المعاصرة؛ ولربّما هو لا يُقر لها بوجود، أو حضور، أو قيمةٍ ومكانة. وهنا الحالةُ، أو النمط الذي يستسلم بوعي؛ وبلا وعي أحياناً كثيرة. وبذلك فالإنسان يمحو ذاته ممتصاً مشاعر بالدونية بل بتفويق القاهر، أو التماهي فيه؛ ومتلذّذاً بالتأثيم أو التقريع الذاتي، وبالمازوخية.

وهل العقل عند روسّو، عند فولتير أو عند «الموسوعيين الفرنسيين»، يستحق أن يُدرَّس أمام الطلاب العرب؟ ألا يستحق ذلك، أكثر أو أقلّ، مفكّرونا، أو مفكّرو الهند وروسيا، ومَن إلى ذلك من أفريقيين وعالَمثالثيّين؟

يُخصّص الكتابُ أقلّ من عشر صفحات لتقميش النظريات العربية في مفهوم العقل[1]؛ ويضع ذلك تحت عنوان غير تاريخي، غير دقيق، هو: «مفهوم العقل في العصر الوسيط ـ في الشرق»[2]. وإلى جانب المآخذ على ذلك البَسْط، أو السَّرد، المتسرّع ثم غير النقدي وغير التحليلي، قد يتساءل الباحث العربي، والعالمي، قائلاً لنفسه: وهل هذا هو العطاء العربي الإسلامي؟ وأين محاكمته أو تدبّره التاريخي؟

ونتساءل: هل «ديكارت ومفهوم العقل» (صص 82 ـ 103) جديرٌ بالدراسة أمْ أنّ الديكارتية العربية المعاصرة هي الأحقّ بذلك لأنها نقدية، ومطوِّرة متقدِّمة؛ وتعي جيداً ما بقي من الديكارتية بما هي فكر لاهوتي، ودفاعٌ عن دينٍ معيَّن، وقتلٌ مقنَّع للفلسفة العربية الإسلامية المحارَبةِ المطرودة المطارَدة طيلة العديد من القرون الأوروبية؟

وبحسب المدرسة العربية الراهنة، المتوقِّدةِ بأعلامها الذين انتقدوا برغسون والوجودانية، أو المادية الجدلية كما التحليل النفسي الفرويدي وغير ذلك، فإنّ الدراسة الفلسفية لا تكون لمفهوم العقل عند برغسون[3]، أو كنط[4]، أو عند الأكويني قبلهما[5]، بقدر ما يجب أن تكون لمفهوم العقل عند البرغسونية العربية، عند الهيدغرية ـ السارترية العربية، وقبل ذلك عند التومائية السيناوية العربية المعاصرة[6]، وعند الدهرانية العربية المعاصرة... إنّ مفهوم العقل، في الفكر الفلسفي العربي، موضوعةٌ لمّا تُدرَس بعد إلى

---

(1) إبراهيم م. إبراهيم، م.ع.، صص 71 ـ 78.

(2) م.ع.، ص 71.

(3) م.ع.، صص 180 ـ 191.

(4) م.ع.، صص 104 ـ 120.

(5) م.ع.، صص 68 ـ 69.

(6) را: زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطية وعصريّ النهضة والإصلاح.

حدٍّ كاف. والقضية أغنى، وأعقد؛ وهي شاقة. وهذا، في حين أنّ الباحث العربي يَسْهل عليه وضع أسكوبةٍ سريعةٍ، وبغير عناء، عن أيّ فيلسوفٍ أو قضيةٍ فلسفية تعاد إلى الفكر الفلسفي في بضعة أممٍ أو لغاتٍ صناعويةٍ، آلويةٍ، شديدةِ التقدّم والارتقاء والتطور.

3 ـ نقد الكتاب العربيّ للفكر الفلسفي اللاافقريِّ والعقلِ الضَّحلِ أو القول اللّزِج

من الرّخاوة في التفكير بل والتوصيف أنْ يلْبث الكتاب الجامعي العربي عند أوصافٍ للفيلسوف هشةٍ تُلوّح بأنّه بطل، استشرافي، يتنبأ ويتوقّع، يُبشِّر ويُنذِر، يَبْني أو يمهّد للجديد والتغيير... وما هو من هذا القبيل كثير؛ كثيراً جداً ويسخر منه الإنكليزي حين النظر في الشأن «القارّيّ» الذي هو نفسه ـ في قسم منه هادىء حكيم ـ لا يرى بعينٍ مضخَّمةٍ نَرجسة الفلسفةِ بعامة، والفلسفة الفرنسيةَ على وجهٍ خاصّ؛ ولا نرجسة الفيلسوف بعامة، والفيلسوف الغربيّ على وجهٍ خاصّ. ولمرّةٍ أخرى، يَحْترم العقلُ، داخل الدار العالمية، ذلك القِسمَ من المفكرين العقلانيين الذين يشكّكون في وجود، وفي قيمة أو نمطِ فلسفةٍ فرنسية، وفلاسفةٍ فرنسيين يقفون أقوياء أمام الألماني والإنكليزي. فقد يُجادَل هنا حتى في إمكان اعتبار ديكارت فيلسوفاً؛ ناهيك بآخرين من مثل ج.ج. روسّو، دالمبير...؛ كما قد يوردون ديدرو؛ بل وأيضاً أسماءً أخرى كثيرة (فولتير، كمَثَل). وهل يوافق الكثيرون، ولا سيّما من ذوي العقلية الأنكلوسكسونية، على أنْ يَعُدّوا، بين الفلاسفة، برغسون، سارتر، غ. مارسيل، وأساتذة درّسوا ونظّموا أو كانوا جيّدين صالحين ناجحين؟ ولا صعوبة، بعد كلّ هذه الرؤيةِ الاعتدالية الهادئة للفلاسفة، هنا أو هناك، من إحالة التلميذاني العربي، وأضرابه في العالم، بصفته منجرحاً عُصابياً، إلى دار المعالجة النفسيةِ للانجراحات النفسية الحضارية.

لا نكتفي، داخل النقدانية العربية في الفلسفة، بنقدٍ وإعادة نقدٍ للنقد الموجَّه إلى فلسفة العقل الغربية في شقَّيْها: الأوكسفوردية؛ والسوربونية ـ الايطالية الفرنسية الألمانية. والنقد المذكور لا يكفي كيما نقول إنّ لنا موقفاً من تلك الفلسفة مخصوصاً، وموقفاً مخصوصاً محدَّداً من تقسيماتها ومسارها أي من تمركزها حول ذاتها واستهلاكها لمعناها الخاص ولتاريخها. ولا نكتفي بوَعْيَنة محاذير أسطرة المناهج التجريبية، وثوراتِ

العلوم، والحتمية البيولوجية أو التعميم المطلق للتطوّرانية... وهكذا فنحن لا نُخضِع الفلسفة إلى مذهبٍ فيزيائي، ولا إلى مذهبٍ بيولوجي أو إلى علموية مطبقة، أو وضعانيةٍ مطلقة... لعلّنا لن نستكفي بالموقف النقدي، أو باللاءانية والهتكانية والسَّلْبانية، وما إلى ذلك؛ فالمدارس الفلسفية في الدار العالمية لا تؤسطِر أو تَرهَب، لا تَنْبَهر أو تُبدي إعجاباً كبيراً أو صغيراً بالفلسفة الأوروبية أو الغربية... فمن السّويّ أن لا ينظر إليها الهندي، أو الصيني، نظرةً إيجابية أو «رفيعة»؛ وهو قد لا يراها جديرة أو نافعة، سديدةً أو خلاّقة، إبداعية أو عملية، ناجحةً أو صائبة.

إنّ مُراد النقدانية العربية، وهي التي ترى الفلسفة الأوروبية مرتفعةً على أكتاف وعقول الخطاب اليوناني الإسلامي المسيحي (الوسيطي)، مُرادٌ هو إعادةُ ضبطٍ وأشكلة، وإعادةُ إدراكٍ وبَنْيَنة داخل العقل أو الفلسفة المحلية كما الغربيةِ؛ ومن ثم داخل الدار العالمية (قا: ازدياد المؤلِّفين العرب بالأجنبية العالمية في ميادين الفلسفة والعلم).

4 ـ محاكمة العقل داخل التجربة أو الفكرِ والشخصية عند ديكارت (كشاهد)

قلتُ مراراً، ولأهدافٍ مختلفة، وحتى بعيدةٍ عن بعضها البعض، إنّ عقْلَ ديكارت، كشاهد، عَثَر في الكتب أو مسبقاً على ما كان قد عاشه، وأسّس مفاهيمه، وطبع شخصيته. قال هذا إنّه بحث عن الحقيقة، وهي عنده منقِذة وغالية، ثم إنّه اهتدى إليها بعد حيرةٍ وشكوك، بعد ضياع و«فقدانِ» الراحة والاطمئنان، بعد معركةٍ وتدقيقٍ وجهدٍ عظيمَيْن، إلخ، إلخ... ومجّدَ عميقاً واسعاً ليلة «الكشف» العظيمة من حيث هي كانت (10 ـ 11 ـ 1619) نوراً وسطوعاً للحقيقة، وتأسيساً للنظرية الديكارتية «الحديثة» في العقل. لا يمكن أن يكون تكراراً هو قهريٌّ إرغاميّ، عُصابيٌّ أو قاتلٌ للإرادة الحرة المسؤولة، الرجوعُ إلى كشف ما في «ليلة الكشف» من مسبَق جاهز ناجزٍ، من أيديولوجي وإيماني ولاهوتي... لكنّي أعود، هنا والآن، إلى التنبّه **لما في ذلك القولِ الديكارتي بصدد العقل والحقيقة من أوالياتٍ دفاعية لا واعية**؛ أو من نمطيةٍ أرخية معروفةٍ في التصوف الإسلامي، والفكرِ اللاهوتي المسلم وغير المسلم، أو المسيحي والشِّرْكي كما العلماني... (قا: اهتداء القدّيس أغوسطينوس؛ بوذا، الصوفي العربي، الغزالي في «المنقِذ»، التحوّلات في الشكل للشخصية...).

وفي مطلق الأحوال، يُعَدّ عقلُ ديكارت، بحسب النقدانية العربية الراهنة في الفلسفة، ذا قرابة مِنّا؛ وهو قريب مِنّا نَسَباً من حيث أنّنا نعتبره عقلاً قريب النسب من عالم العقلِ اليوناني ـ العربي ـ اللاتيني. وسبق أن اعتبرناه، خلال الاستقاء من تاريخ ذلك العالَمِ الأثلوثي، من كبار المؤسّسين داخل الحركة السوربونية ـ العربية أي تلك التي حرّكتْ وعمَّقت النمطَ العقلي في التفلسف، تلك التي ركّزت على دور وأهمية العقل في المعرفة والفكر... ولا أظنّ أنّنا لم نستخرج منفعةً أو لم نكن على صواب حينما وضعنا ديكارت كمقابلٍ أو قطبٍ مواجِه للأوكسفوردية ـ العربية ممثَّلةً، هنا والآن، بفرانْسِسْ بيكون المتمسِّكً الممثِّل للتجربة. فهذان الاتجاهان المتضادّان، أو النزعة الرياضياتية والنزعة التجريبانية، ليسا في متلازمةٍ أو ثنائيةٍ قَطْعيةٍ بتّارة: والطّرَف الممثِّلُ للرياضيات أو للعقل لم يكن له أن يُطالِب بإقصاء دور الملاحظةِ وتفحّصِ الوقائع والاهتمام بالتجربة والمنهج الاستقرائي... وهكذا فإننا نستطيع تأكيد أنّ التفاعلية لم تتوقّف بينَ الطرفَيْن للمعادلة، وأنّ المسافة بين القطبَيْن لم تكن خاوية؛ ولا كانت معدومةً النظرياتُ التوليفيةُ، والمقولاتُ التي تملأ الفراغ وتُقرّب المتصارعَيْن المذكورَيْن.

-II-

متكافئات العقل الضّرامية مبحثٌ إثرائي فلسفي وعلمي

1 ـ العقل قَدَمان للسير وانفتاحٌ على التفاعلية والتقدم التطوّري

التفكير هو إعمال العقل؛ أي هو قوة، وطاقة. وهو نشاطية، وفاعلية، وديناميةٌ متميِّزة ومتوترة، حركية؛ وإنتاجيةٌ للفكْرات والفِكَر، للآراء والأحكام والتحليلات... وهو إخلالٌ مع توازن، ونقصانٌ مع إدراكٍ للكمال أو للتّامّ؛ وهو إبدالٌ وتعويض، نكوصٌ وتقدّم، أماميةٌ وورائية، إحجامٌ واقتحام، قوىً متصارعةٌ وقوى متنافرة؛ وهو دينامياتٌ تقيم الانسجام والتماثل أو تسعى للاستقرار والثباتية... والعقل، في عمله وأساليبه، تقهقرٌ وإقدام، اختلافٌ ونقد، معارضة ومناقضة، أو فصلٌ وتواصل، انفصامٌ وتوحدٌ

إنفعالي... والعقل يُنتج وفق أساليب حيليةٍ ناقصةٍ وعطوبة؛ وأخرى مباشرة وتحدَّوية ومُجابِهة؛ مستقيمةٍ وأخرى متعرّجة، ثابتةٍ مستقرة وأخرى متغيِّرة متحوّلة وتصير: أي تنتقل وتنقل من طورٍ إلى طور (را: الثنائيات أو المتكافئات المتصارعة في التصوف).

2 ـ مواجهة الطبيعة للثقافة والبيولوجيا للعقل وفلسفة الفعلِ لفلسفة القول

إنّ المستوى البيولوجي هو الأساس والبُعد المكوِّن؛ وهو المهاد والقانون والقاعدة، هو المتعضّي والحياة؛ وهو العِماد للمستوى العقلي. **فالعقل لا يُفصل أو يُعزَل** أو يَسْتقِلّ؛ وهو لا يُلغي الجسديَّ كعاملٍ للبقاء والاستمرار... وفوق ذلك **فقيمة الانسان في عقله**؛ ذاك مبدأ. والانسان يتمايز عن غيره بعقله، بحيث نقول: **عقلُ فلانٍ أي فلانٌ كلُّه، فلانٌ** بامتيازٍ. زِدْ، بكلمةٍ واحدة قاطعة، أنّ متصارعة الطبيعة مع الثقافة عبارةٌ عن متزاملة أو متناذرة؛ وهنا كلُّ الفلسفة، كل العقل، كقطبٍ متكافىء مع قطب البيولوجيا والماديّ كما الممتدّ والمحسوس والعياني.

3 ـ بعضُ قوانين عمل العقل في الحراثة أو أوالياتُ الإعقالِ أو إعمالِ العقل

ـ **قانون العقل في الأمة مجسَّداً داخل فردٍ متميِّز**. هذا يعني أنّ عقل ابن سينا، كشاهد، هو عقل **الأمة** أو التاريخ في زمانٍ ما؛ أو في لحظةٍ تاريخيةٍ حضارية. فهنا عقل الفردِ يلخِّص، ويجمع أو يعكُس في بنيته، عقلَ الجمعِ أو الجماعة؛ ويكون موئل أفكارها، وساحةَ اصطراع تياراتها وهمومها الحضارية، وعقلها الجماعيَّ ورهاناته.

عقل الأمةِ يَعظم بعمق أفكارها، وغنى توهّجاتها ونظراتها في صنع التاريخ، وفي إنجاز الأعمال العظيمة... ففقط بالعقل تعظمُ الأمم، وتتحقّق الانجازاتُ، وتضطرم الطموحات والحاجات الحضارية.

ـ **قانون العقل مع الواقع الطبيعي والنفسي الاجتماعي. العقل والعالم الخارجي (المجتمع، البيئة، الأشياء) يكوّنان ثنائيةً تفاعلية لا هوّة أو قطيعةَ بين قطبَيْها؛ وبخاصة بين القول** والرّدّ عليه. المراد هو أنّه يجب أنْ تتحيّن في الواقع وفي الأذهان **الأطروحاتُ التأسيسية**، ثم الردود عليها؛ ومحاورةُ تلك الأطروحات، ثم نقضُها أو نقلُها إلى الموقف المضادّ، إلى الطرف الثاني من الرأي (أو الفكر، أو الأمر) الواحدِ عينه، إلى الطرف المخالِف أو

المرتاب، إلى المناقض أو المؤيِّد الايجابي.

من جهةٍ أخرى، العقل يحرِّك الواقع، والواقع يتفاعل مع العقل تفاعلاً بينهما هو متواظِبٌ متناقح؛ وعلى نحو يأخذ الفعل وردّ الفعل في وحدةٍ منفتِحةٍ وحيّة، ضِراميةٍ وفعّالة تأخذ بالحسبان **الاختلال والتوازنَ** أو كسر الخطوةِ ثم استعادةَ التوازن مما يحقّق متابعة المسير، ومنعته وتقدّمه، ويضبط ويعيد الضبط عَبْر التكيّف والتطور.

- **قانون العقبةِ والحل أو الصعوبةِ والاختراع كما الغموضِ وإزالة الغموض**. هنا قانون قد يُسَطّح ويُبَسَّط، فَيَتمرحل كما يلي:

أ/ يستدعي العقل، يجذبُه ويستثيره، ظهورُ مشكلةٍ أو إدراكٌ جديد، طرحُ قضيةٍ أو رأيٍ أو فكرة، بُروز حاجةٍ أو الوقوفُ أمام حاجز. هنا قانون يأخذ العقل داخل مجال، مغروساً في واقع يُحِثّ ويَتحدّى أو في شروط صعبة وحقلٍ غير راكنٍ وغير راكد. هنا الانسان العياني هو السؤال، والنظرُ في الاستجابة؛ والعقلُ هو الأفكار المستولَدة أو المطروحة. وهنا السؤال هو المثير، والمنبِّه، والباعث، والمحرِّك، والحافز، والمحرِّض... لكنّ السؤال، ولمرةٍ اخرى، ليس مجرَّداً أو ماهية؛ ليس معزولاً بقدر ما هو الواقع متصوَّراً، أو الطبيعة وقد غدت في ذهن الانسان وإرادته.

ب/ مرحلة ما قبل الشروع تخضع لقانونٍ من قوانين العقل مؤدّاه أنّ العقل عبر التاريخ يردّ على العقل المتحدَّى، أو المتحدّي؛ أي يحاوره وينتقده، يستوعبه ويتجاوزه.

ت/ والمبدأ الآخر هو أنّ العقل يتوسع ويتعمق أو يتشعّب ويتحفّز إذْ يطرح أفكاراً سلبية وايجابية، أو مؤيِّدة ورافضة، حيال الواقع، أو المعطى، والعقلِ المطروح أمام النظر. في عبارةٍ تعتمد نشأة وتطور العقل عند العرب المسلمين، إنّ طرح الدين كفكرةٍ أولى ونظرٍ أكبريٍّ هو الأسمى والأعظم، قد استولد إعمال العقل وحفز التفكير في الواقع التاريخي ومشكلاته السياسية (الإمامة، خلافة الرسول) والاجتماعية وبخاصةٍ المشكلات والصعوبات الناجمة من تفسير النص، ومن نشاط الفكر الباحثِ عن إجراء التكيّف والتفاعلِ بين الواقع والدين، بين السياسيِّ واللاهوتي، بين المجتمع الحيِّ ونُسغِهِ أو أيديولوجيته أو عقله.

- **قانون التعاطي الراهنِ مع التراث أو الماضي مع الحاضر، وتجربةِ الطفل مع طفولة النوع، والتاريخِ مع المؤرِّخ.** هنا التراث يخضع لقانون التعامل بين العقل وما انقطَع أو خَفَّ مَعينه، وشحّ أو نَضَب. فذاك قانون يحكم التعاطي مع مادةٍ، مع جزءٍ انفصل أو ابتعد، مع مراجَعة الذات ونقدِ تجاربها وبُنْيتها؛ بل مع التاريخ، بعامة. الاستمرار جزء مكوِّنٌ من الهوية الحية النابضة؛ لكنّه ليس الهوية، ولا هو كل التاريخ أو المسارُ كله، أو الإرادةُ المشتركة المتواصلة؛ والتراث مكوِّنٌ في الحضارة، ومميِّز من مميِّزاتها؛ ومُبْرِزٌ لخصائص، وليس الممثِّل أو الملخِّص للخصائص والخصوصيات والأبعاد. التراث ديناميّ؛ والهوية حداثية، حاضرة ودائماً هي مُغْتنية وصراعية وعملية أيضٍ، عمليةُ هدم وبناء مستمرة (را: القطعُوَصْلية).

- **قانونُ قصدانيةِ العقل كنشاطٍ نفسي وبيولوجي واجتماعي.** هو كلُّ هذه الأبعاد؛ وتفاعليتُها؛ ونسق. وذلك النشاط يتولّد عن مثيرات أو عقبات؛ وهو ذو دينامية ذاتية تُعاد، افتراضاً وكطريقةٍ في النظر، إلى قانون الطاقة، إلى قانون الإثارة والتحرك نحو مقصود، إلى مقصوديةٍ أو قصدانيةٍ للوعي بشيء، بشيء ما. فالعقل يَعْقل شيئاً ما، يفكِّر، يتأمّل، يتدبّر، يُحلِّل، يُفسِّر، يَفْهم، يتأوّل أو يؤوِّل... إنّه يتوجّه ـ في تلك النشاطات العقلية ـ نحو موضوعٍ، أو غرض، أو ثيمة.

- **قانونُ اختلال التوازُن واستعادة التوازن داخل فِعل العقل ووسطه ووظائفه.** فالعقل المستكين المستقرّ عقلٌ راكد؛ وكذلك هو آسنٌ المجتمعُ المستكين الجامدُ المنسجم. إنّ اختلال أو كسر «التوازن» هذا باعثٌ مولِّد للبحث في استعادة التوازن المفقود. والصّراعي داخل المعادلة هو تقدّم أو تَدافعٌ وممانعة، ومَبْعثُ تجدّدٍ وإعادةِ تدقيقٍ أو نظر مُعادٍ في صياغةٍ تكييفانية تكون إسهامية. فمن هنا تتدفق قوانين الأفكار أي قوانينِ الحياة، قانون التقدّم والتراجع، قانون التغيّر والتطور، قانون التاريخ وقانون العقل كما الفكرِ والمجتمع، قانون إخلاء المَلْءِ وملء الخلاء، قانون الوجود والعدم أو ألأَيْس واللّيْس، الإئتلافِ والاختلاف.

- **قانون رأي الذات ورأي الآخر أو القولِ والقول المخالف، القول المؤيِّد والقول**

المناهض، الراضي والرافضي، الفعل وردّ الفعل... فالرأي يولّد رأياً مخالفاً، والطرحُ يولِّد رَجّاً للطرح، والقديم جديداً... والشِّقاق أو النزاع والصِّراع محرِّك ومثير، منبّه وحافز، باعثٌ وسبب... فكل قولٍ يَلْقى مقاومةً أو مناهضة، ضِدّاً أو نقيضاً... الشيء يقابله شيء آخر؛ والقطب السلبي يصارعه قطبٌ ايجابي، والجاذب في نزاع مع الجابذ الطارد.

ـ **قانون انشقاق النبع إلى أنهار**: الدوحة تَتَفرّع إلى أغصان، والمذهبُ الأمّ إلى فروع وشِيَع أو أحزاب لكل منها حياته وشخصيته، أو هويته وفرادته. انقسم النظر في أصل العالَم، عند اليوناني القديم، إلى قائل بأنّ الماء هو الأصل (طاليس)؛ وقائلٍ بأنّ اللامتعيّن هو ذلك الأصل (انكسيمَنْدريس)؛ وبأنّه الهواء؛ وبأنه النار والصيرورة الدائمة والسيلان الكوني (هيراقليطس)... وذاك ما حصل في داخل المسيحية والإسلام، والنظريات الأيديولوجية عبر التاريخ وفي الحضارات؛ فالانشقاقُ قانون، وابتعاد الأخ عن أخيه قاعدة أرخية، وأواليةٌ فاعلةٌ داخل سيرورةِ التطور والتكيّف.

ـ III ـ

أنماطُ العقلِ والفجواتُ كما العقبات

1 ـ العقل النقدي والمحافظِ والجَذْرانيِّ والعِلمي مستوياتٌ في التفسير والقراءة والقول

من السويّ، والنافع جداً، أنْ لا نخجل من التنبّه والتنبيه إلى أهمية «إعقال» العقل أي تشغيله وتثميره، تعيين مستوياته والتفكير فيها وفي أهمية التفكير. هذا، ولا سيّما في هذا العصر، عصر المجتمع المعرفي والاقتصاد المعرفي وعلم النفس المعرفي...؛ وعصر تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات؛ وعصرِ طموح الأمم اللاهثةِ لأن تكون منتِجةً للمعرفة، وحيث ثوراتُ العلوم والرقمنة والصورة.

العقلُ العربي، التفكير العربيُّ فَي التفكير أي في العقل نفسه وبواسطة العقل نفسه ومن أجل العقل نفسه، بحاجةٍ بل وبالتالي عنده القابليةُ لأن ينتقد مستوياته أو أنماطه؛ ثم لأن ينتقد ذلك النقد، وهكذا باستمرارٍ وتناقح، بتواظب وجسارة... (را: نقدُ النقد،

عِلمُ العِلم، منطق المنطق، لغة اللغة، تعريف التعريف، معنى المعنى). المراد، هنا، هو أنّ نقد العقل العربي للعقل العربي نفسه قد استوعب وتخطّى ما كان قد قاله فيه، هو نفسه أو آخرون جارحون منجرحون، إنّه عقلٌ أحادي الجانب، انفعالي، أدبي، اجتراري؛ ضامر ذابل، مقيَّد وتابع، مستهلِك ومتلقٍّ... لقد انتقل العقل العربي إلى التفكير الراهناوي (الرّشداني، النقدانيّ الاستيعابي، التكييفاني طبيعياً ونفسياً اجتماعياً، أخلاقياً أو سلوكياً)؛ وارتقى إلى التفكير الخاص أو المميِّز والمطوِّر لمجتمع المعرفة وفضاء المعرفة والعقلِ الجماعي، وللعقل الاصطناعي أو الذكاء الآلوي.

وإذن، فذلك الانتقال إلى العقل النقدي الاستيعابي التجاوزي هو الذي طوّر العقل العربيَّ، ونقله من الموقف التجريحي للعقل العربي نفسه الذي رأيناه منذ لحظة في السطور أعلاه، إلى الموقف الطبيبي أي حيث يُعالَج المرضيّ واللامتكيّف، ويُشخّص السويّ والصالح للبقاء والمعافاة والتكيّف التطوري في العقل واللاعقل (الأنا، الشخصية، العواطفية، الانفعالات أي باثوس)، وفي السلوكِ ومن ثم في معايير السلوك ومحكّات الفضيلة.

إلى جانب إعادة الإدراك أو التعضية أو الضبطِ والمراقبة للموقف من عقلِ الذات، كان الانتقال أيضاً إلى هذه الإعادات للموقف من عقل الآخر؛ هنا تمَّ إسقاط الانبهار بالقويّ القاهر، وتخطّي التبعية والاستسلام البليد، وتزخيم الحواري والتفاهمي والانفتاحي، ومن ثم التضافريِّ وتقدير الحقوق التبادلية والقيم الدولية بين الأمم، وداخل الذّمة المسكونية للحداثة وما بعد الحداثة، للعقل والانسان واللغة.

أخيراً، إنّ التعريفات للعقل الفلسفي، للنمط النقدي، تتوزّع إلى تعريفٍ تحليليٍّ؛ وآخر نفساني يتمحور حول تعلّم التفكير بالعقل، وحول أواليات العقل، وحول ما هو عقلاني... أما التعريف الوظيفي فيتمركز حول الأدوار والمقصود؛ والمعلوماتيُّ غرضُه المهاراتُ ومصادر المعرفة والطرائق في الانتاج، والمستويات والتقييمات والأنماط واللاعقل... لكنّ التعريف المعرفي يشدّد على التفكير في التفكير، وعلى معرفة أنماط المعرفة واستراتيجيات العقل، والتفكير في المابعد معرفي (الميتا ـ معرفي). أخيراً، يُميِّز

العقلَ الفلسفيَّ موقعُه المتقدِّمُ بين أنماط العقل الأخرى: المحافِظ، العِلمي، الجذري...؛ وهنا تَتَدفّقُ نزعاتٌ من نحو: الأصولانية، العَدَمانية، السلفانية، العلموية...

2 ـ معايير التفكير النقدي وفعاليةُ وَعْيَنةِ الفجواتِ كما المعيقاتِ داخل العقل

راكمت الفكرانية، في المدرسة العربية الراهنة، خصائص عديدة تُميِّز العقل النقدي أو التفكير العقلاني (العلمي، السببي، العِلّي، إلخ...). يجري هنا توصيفٌ وتعداد لمبادىء عامة، لقوانين تحكم عمل التفكير، لقوانين تقود الانتاج والتطوير والمحاكمة أو التقييم في الطبيعة كما في الفكر... وثمة أيضاً توصيفات وتعديداتٌ لمعايير ومحكّات تفرّق بين النقدي وغير النقدي، أو العقلاني وغير العقلاني؛ وتُسلس بنا إلى الما يجب، وإلى الموازين. هنا، في هذا القطاع من تعريفاتٍ و «خصال» العقلِ النقدي، تكثر التجميعاتُ والتعريفات، والصفاتُ والقواعد أو الضوابطُ والمقاييس؛ وهنا تَبْرز أمامنا خصائص مثالية، من نحو:

الوضوح والاتساق، الدقة والتماسك، النجاحية والمنفعة، المنطقية والتّمنهجُ، العُمقية والشسوعية، الإحكام والضبط، الاستقلالية والنزاهة، التناسبية والانسجامية.

تَتعدّد الحقول التي يحرثها العقل النقديُّ بما هو تفكير ينشط منصباً على التحليل والمقارنة والتقييم، وما إلى ذلك من عملياتٍ وأواليات؛ وتلك الحقول سبق أن رأينا **النقدانية الحضارية** تغوص فيها وتُقلِّب أعاليها وأسافلها[1]. ذلك ما قامت به تلك النقدانية إنْ من حيث هي هتكانيةٌ تَفْضح وتكشف، أم من حيث هي لاءانية وسلْبانية أو نَفياوية؛ بل وحتى من حيث هي تشخيصٌ ومحاكمةٌ للمنهجيات والقواعد، للأجهزة المنتِجة، وللطرائق في التفكير والانتاج ولا سيّما في التكيّف الإبقائي التطويراني... ولتفصيلٍ قد يكون مجزياً نافعاً، حتى وإنْ لم يكن جديداً، نورد هنا، للشاهد، حقولاً يحرثها العقل؛ من نحو: الحقل الثقافي، القيمي، الإعلامي، التربوي (وقد أُخِذ هذا الحقل بتوسّعٍ وتعقّب لقطاعاته ورزيحاته داخل شتى أجنحة العقل العربي)...؛ وثمة

---

(1) عن النقدانية الحضارية بما هي منهجيات وفلسفةٌ نقدية ونظريةٌ طرحية، را: زيعور، النظريات في فلسفة الوجود والعقل والخير، صص 279 ـ 328.

أيضاً حقولٌ أخرى أهمها: الإناسي، المجتمعي، التعبيري اللغوي وما بعد اللغوي[1]، حقل أمراض الاجتهاد أو التفكير أو العقل، حقل الأواليات الدفاعية...

3 ـ المنهج والمستوى في العقل النقدي

الفكرُ الفلسفي النقدي أو النقدانية الاستيعابية الحضارية

ومع التركيز على اهتمامنا الأعظم، أعلاه، بالدوافع الحضارية والحاجات الأساسية للتشديد على أننا اعتمدنا، ونعتمِد، الانصبابَ على الإدراك والمحاكمة تبعاً للنقدانية الحضارية، فإنه يجب أيضاً الانصباب على صقل وتزخيم الأعمال والتشغيل أو التوظيف والتنمية لذلك العقل النقدي، ذلك التفكيرِ العلمي والعلماني، الواقعانيِّ والشمولاني، الهتكانيّ واللاءاني (را: أدناه، الفصل التالي: القومسة).

المعرفة كما الدراية المستنفِدة، في مجال خصال العقل العلمي وخصائص العقل النقدي، طريقةٌ مُربحة وناجحة في معرفةٍ تكون شبه مستنفدة لخصائص المنهج في العقل النقدي. فمناهج ذلك العقل، التفحّصي التمحيصي، هي التي يقال فيها إنّها لا تكون نقيضاً لأجهزة وأوالياتِ الانتاج والتفسير داخل العقلية المعاصرة أو في العلومِ الثائرة الراهنة؛ ومعنى ذلك كلِّه هو أنّ المناهج الفلسفية هي التي تعادي التوفيقانية والتلفَيقانية، النزعات الاسقاطية واللاتاريخية، الانتقائية والاصطفائية، التصالحية والتزاوجية بين المتناقضات أو المتنافرات...[2].

4 ـ المعيقات محوَّلة إلى قيمة

الفجوات والمُعَثِّرات المحبطة للنجاح واليناعة، داخل العقل الباحث والصارم (كالسيف قديماً)، موضوعةٌ غنيةٌ جداً وقابلةٌ للتفتت و«التذرُّر». فالموانع والحواجز،

---

(1) را: مبحث الاساليب أو "الأسرار" التعبيرية اللغوية الالتفافية كما اللاواعية والمستورة؛ ايضاً، را: النقدانية في مجال التعسُّرات والتعثُّرات أمام اللغة العربية من حيث وظائفها، ولا سيما وظيفة التلقّي أو التبلّغ أو الفهم، وظيفة الإرسال أو التبليغ كما التفهيم والتوصيل؛ أيضاً: الإناسة اللغوية، الألسنية، أمراض اللغة، انجراحات العربية...

(2)را: خصائص العقلية المعاصرة؛ صفات المعاصَرة أو الحداثة... أيضاً، قا: مبادىء العلم، معايير العالِم.

وأشكالٌ لذلك أخرى، تبقى قديمةً وجديدة، سهلة الانكشاف ومتعددةً مجزَّأة... إنّها ماثلةٌ بارزةٌ داخل الأواليات الدفاعية؛ أي أنّ المُعيق أو المانع المعرفي يَبْرز حين الحاجة للدفاعي وردود الفعل غير المباشرة؛ وهكذا يكوّنُ التعويضُ أو الإبدال، النكوصُ أو الانسحاب، نكرانُ الواقع أو تكوين المناقِض المعاكِس، وما إلى ذلك، سَدّاً أمام الوضوح والمباشرية، وعقبةً تمنع رؤية الحقيقة أو الرؤية الشمولية العلمية.

ومعيقاتُ العقل عن التفكير والانتاجِ بموضوعية ومنطقية، وتبعاً للمناهج الطبيعانية (الخاصة بعلوم الطبيعة، بالعلوم الدقيقة أو المضبوطة جداً..)، تَمْثل أيضاً في **الإجابات الحيلية** (را: حِيَل الفعل)، وبلاغويةِ اللغة أو **أمراضِ التعبير**.... كما تَحْضر أيضاً، هنا، التشويهات التي يقوم بها **اللاوعي والدافعية والاستعارة.**

واللاعقلُ بصفته عواطف ومشاعر أو حالات نفسية، مولِّدٌ ومخصِّبٌ للموانع والتعسّرات والصياغات «المعدَّلة»، أي كما يحصل في الحلم وروايتنا للحلم، وفي الأسطورة وإعادة رواية ما سمعناه أو ما شاهدناه (را: علم نفس الشهادة، الصياغة الثانية، التحليل النفسي للخرافة والحكاية والمتخيَّل، الباثوس، الأنا، الشخصية...).

5 ـ مصادر الخطأ الذاتيةُ المنشأ والنزعةِ والتعبير

قد يكون أشهرها هو جعلُ النقد هجوماً شخصياً، أو تجهيلاً وتسفيلياً، واعتمادُ التهويل والتخويف؛ وثمة أيضاً: الترهيبُ أو الابتزاز، التلطي وراء السلطة أو استعمالها للتهديد والتغطيةُ والتمرير، الاستعانةُ غير المستقيمة بالعقائد العامة والرأي العام أو بالديني والتراثي، بالأيديولوجي والسياسي... ومن التفصيلات والدقائق الأخرى، النافعة قليلاً عند من يتخصّص أو يتعقّل: الاحتيال والمناورة، الهروب والتخيّل، التعميم والتبخيس، التبسيط والمغالطة، المخاتلة والاستنسابية... (را: أمراضُ التفكير، أمراض التعبير اللغوي، أمراض الاجتهاد، أمراضُ التأرخة وكتابةِ السيرة الذاتية، أمراض الذاتانية...).

- IV -

أُشمولة وعالَـمٌ عام

التفسير البيولوجي والتطوّرانيُّ للعقل والفكر والتفسير الفلسفي

1 ـ مَرّتْ، متردِّدة، اعتراضاتٌ قلِقة تكرّرتْ قصداً منّا للتوضيح والاقناع الذاتي، وخوفاً على الذات والذاتاني، أو على الايمان والمتخيَّل وتصوراتٍ نفسية روحانية تبثُّ وتوفّر للانسان مخدّة اطمئنانٍ ما؛ ما وحمايةً داخل المأساة البشرية، وألغازِ الطبيعة والشر والاندثار أي أمام أسئلة البقائية والتطور والمصير المحتوم. إنّ التفسير البيولوجي، ذلك الخطاب «الأنكلوسكسوني» في العقل والتطور الاجتماعي، رأيناه يتسلّط ويهيمن؛ فهو علمي «متطرِّف» أو أحادي، قاتلٌ للذاتاني والعواطفي، والتخيّلي كما الايمانوي. وهو، أيضاً، مذهبٌ حتمي وضرورانية، وإلغائي للحرية والتعددية والتحاور بين التيارات الأخرى في فهم وتحليل الطبيعة والفكرِ كما الحقيقة والمعنى، الوعي والعقل، اللاوعي واللاعقل، الأنا والهوية والشخصية. وإذن، لذلك قلنا إنّه عالمٌ اختزاليّ؛ فالتفسير البيولوجي العصبوني ـ مهما تعددت تسمياته أو تنوّعتْ موضوعاته وأجهزته ـ يُقَلّص الانسانَ والتفسيرات، ويؤسِّس التفكير التحليليَّ وغايات التجربة على أحسمية هي البيولوجيا، على القول بعاملٍ احتكاريٍّ للحقيقة هو حصرانيٌّ واستبدادي.

2 ـ إنّ المدرسة العربية تَجْرح ذلك «الفهم الأميركي» وتحمده: **تجرحه** إذْ تصمه بالمبالغة، وعبادةِ ذاته، وإلغاء الآخر، ومَنْع الآخرين من النجاح والخوفِ من حضورهم واحتمال فاعلية عالمهم أو نصِّهم؛ **وتحمده** لأنه يشدّ ـ بقوةٍ وثقةٍ ـ إلى الأرض الصلبة أو إلى الطبيعي والمادي، العياني والحسّي، التجربة والعلم، عالم الأشياء والعضوي والحيّ... **تحْمده** لأنه العلمُ والمنهج والتكنولوجيا أي القطبُ المواجه المقابل والمُقارع للأوهام والتخيلات، للانفلات العواطفي والانفعالي، وأفخاخ اللاعقل والأسطوري والكهوفي... **تحْمده** لأنّه يدفع إلى التفكّر المَليّ كيما لا ننزلق أمام المُغريات السهلة والبسيطة، أو اللذيذة

والاستجلابية الاستدراريةِ للعقل والاهتمام؛ وكيما نوجِّه العقل والتجربة، ومن ثم المنهج والمقصوديةَ نحو النظر العلمي في أصل الحياة أو الخلية، في نشوء الكون، في تطور الدماغ واللغة والطبيعة... فهنا، إنّ الفلسفة تترك للعلم النظر التحليلي التجرّبي في الكليات والنهايات والمابَعْدات، في ألغاز الوجود؛ وفي ظهور الوعي والنفساني، والعقل واللامادي، من المادي والمحسوس أو البيولوجي والطبيعي... الفلسفة تُحاكم العلم؛ ولها الحقّ في أن تَحكُم وتُحاكِم ثوراته وجنونه بل عبقريته وعالمه، أو منطقه ونسقه وأجهزته. الفلسفة لا تستطيع أن تقوم بدور العلم؛ وهي ليست العلم؛ إنّها لا تتحرك بمعزلٍ عنه، ولا بمجافاته أو بتجاهله.

3 ـ إنّ المدرسة العربية ليست هي توفيقيةَ المنهج أو النظر؛ ولا هي تقول بالثنائية القطعية، أو بالأحادية البتارة النهائية، بين عالم التجربة أو عالم البيولوجيا والمادي وعالم العقل أو الماورائيِّ أو عالم اللامادي واللاعضوي ومن ثم الفكري والنفسيّ والقيمي. لا توفيقانية، ولا تلفيقانية: لا نصطفي أو نُصالح أو نُزاوج القطبَيْن؛ إننا نبحث عن الحقيقة، عن المعنى والتفسير للعقل والانسان والانسانويِّ، بعيداً عن التطرّف والتعصّب لموقفٍ دون الآخر، حيث الاطار المشترك، وحيث الفضاء العام والمشتركية الحيّة والجدلية، حيث العطا أخذية التناضحية المتغاذية، أو الذهابابية التبادلية، أو منطقِ التداولية المتدائبة والمتناقحة.

4 ـ أخيراً، لعلّ المدرسة العربية في تفسير الوعي واللاوعي، أو العقلِ والفكر ثم النفسِ (= النفسانيات، النفسي) أو اللاعقل، بعاملٍ أحسمي هو البيولوجيا والتطور الجيني، تخشى نجاح ذلك التفسير التطوري العصبوني، وتَرْهب التفكير فيما سيحصل في حالة التحقق الفعلي لفكرة أنّ المادي أو المحسوس، والعضوي أو الجسدي، هو الذي خَلَق النفسيَّ أو ولَّد النفسي الفكريَّ أو الروحاني، العقلي أو اللامادي أو العضوي وغير البيولوجي... في المواجهة النقدية لذلك التفسير المادي التقليصي، **تنكص** المدرسةُ العربية وتَتَحصّن؛ ثم تخرج إلى الدفاع عن نفسها التاريخية وعن مواقفها الانسانوية والكينونية في فهم الانسان الكُليّ الموحّد الأبعاد؛ وفي تفسير العقل والتجربة بعوامل نفسيةٍ وثقافية،

متكاملةٍ ومتناقحة، ومتغاذيةٍ من حيث الخبرة والنظرة والمنهجية (را: رسوخُ الفلسفات الايمانوية والانسانوية، الروحانية والمثالية)[1].

5 ـ أنا، بحسب مهنتي واختصاصي وبحسب تجربتي وعقلي، لا أستطيع أن أتنكّر للايمان بالعلم؛ لكني أقف مفكِّراً متوتِّراً أمام الايمان باللاإيمان، أمام القول بإلغاء كل ميتافيزيقا وكلِّ أنسنةٍ لكل إنسانٍ وكلّ ما في الانسان وما عند الانسان. لا أريد أن أقول، ولم أُرِدْ أو أستطع القول إنّ التفكير في وحدة العقلي ـ البيولوجي القَطْعيةِ الحتميةِ عالَمٌ غير مُجْدٍ، أو غير مجزٍ؛ ونشاطٌ أو منهجٌ لن يَنْجح، أو لاحقَّ له بالحرية والمحاكمات والإعمال أو التفعيل والانتاج... لا حقَّ لي أنْ أقول إنّ تحقيق الحاسوب المنفعلِ المفكِّر، المؤنسَن ، أمرٌ ممكنٌ قادمٌ حتماً، وبلا أدنى ريبٍ أو تأخّر. كما إنّي لا أقول إنّ ذلك الأمر مستحيل. فالسؤال، هنا، مفتوح؛ والقول إنّه مفتوح لا يعني أنّه ممكن، ولا يعني أيضاً أنّه غير ممكن. ولا أرغب، هنا، في أن أعرف، أو أستبق؛ واللاأعرفيةُ موقفٌ هو، في الواقع، جواب إيجابي وإسهامي... فلا أحد يستطيع أن يوقف عمل العقلِ الماورائي، والايمانَ بالمطلق، وبامكان وضرورة التوكيدية والأنسنة إنْ للانسان أمْ للعلائقية، وللعقل أمْ للمجتمع، للطبيعة والبيولوجيّ والفيزيائي أم لغير العضوي أو اللامادي، وللماورائي والعلم، للمنطق والايمان، للمجرّد والمتخيَّل، للتطور الجيني ـ معاً وبتساوقٍ ـ مع التطور الثقافي.

***

ماذا لو صحّ تفسير العقل، ذات يوم من القرون التالية، تبعاً للنظريات الواحدانية القاتلة لكل ثنائيةٍ أو موازاةٍ، لكلّ تماثلٍ أومقايسة؟ ثم ماذا لو لم يَصحّ ذلك، وترسَّخ المقال الفلسفي المعهود؟ **لقد بطُل فرويدَ، وبطُل ماركس**؛ ويسخر الأنكلوسكسوني من مقالٍ هو، كشاهد، في «وجود العدم» **عند هايْدغِر** (وبالتالي، عند أضرابه أو متابعيه).

(1) را: التحليل النفسي وعلوم النفس والفلسفات النفسانية ـ قولُ التوكيدية والأنسنة في الشخصية والنّحناوية كما في التواصلية والعقل، بيروت، دار النهضة، 2009.

ومَنْ يكترث بالبرغسونية أو السارترية؛ بالبنيوية، أو بالنظرية المائعة اللزجة المسماة بالشخصانية أو الظواهرية؛ بفلسفاتٍ بهرجية، متحذلقة، قشورية؛ أو بالمثاليات الغنّاء الجميلة الظريفة؟ ثم، من الجهة المقابلة، مَن منّا ينفر من محاورة سيرْلْ؛ وأضرابه؟

لن نخسر كثيراً إنْ صحَّ التفسير الأنكلوسكسوني للعقل والوعي واللغة، للانسان والسلوكِ والقيمة؛ أو حتى إنْ لم يصحّ ذلك. فالأهمّ والأجدى هو أنْ تتوجه الفلسفةُ المحضةُ كما الفلسفةُ العملية والمعيارية ـ ومعها الفكر العالميني ـ إلى الواقع والمجتمع، المخاوف والمهدِّدات، اللقمةِ والمدنيات، المحسوسِ الملموس كما النفسيِّ والتاريخي، النسبي والمحايث والموضوعي، الماديّ والبيولوجي أو الفيزيائي والطبيعي... كل تَخَفُّفٍ في الفلسفة والتفسير من أثقال الغنائيات والرّخاوة والمثالي والشاطح تخفّفٌ للعقل من أثقال الألفاظ غير النافعة، وقليلة الجدوى، والمعيقةِ للصعود إلى الحقيقة والخير والسعادة (را: تعلُّم التفكير في مجتمع المعرفة القائم؛ العقل الاصطناعي كبطلٍ مساعدٍ للعقل؛ نقدُ العقل الجماعي في اقتصاد المعرفة...).

أُضمومة

قَوْمَسةُ المفاهيم والحقولِ

(النظرياتُ والتيارات داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر)

1 ـ ربّما لا نكون مَندوبين، هنا، إلى كتابة توضيحاتٍ ممهِّداتٍ قد تُسمّى «مقدّمة». نكتفي، تأسّساً وتوقّداً بمنطق العمل داخل مشروع فكري، بموضَعةٍ مقتضَبة لهذا الفصل. المراد هو أنّ قَوْمسة (قا: مَعْجمة) المصطلحات والمفاهيم الفلسفية، كما النظريات، أيضاً، تستدعي وتجذب إليها، بل تُغري بها وتستدرّها، قواميسنا السابقة: قاموس مصطلحات علم النفس[1]، والتحليل النفسي[2]، والرموز[3]، والتصوف كما العرفان[4]، والطبّ النفسي[5]، والانجراحات كما العلاجات النفسية الحضارية في الشخصية العربية الحالية ومجتمعها وتقديرها لذاتها[6].

2 ـ إنّ «فنّ القَوْمَسة» صناعةٌ إسهامية متقدمة؛ ومن الافتخاريّ المبرَّر القول إنّها، داخل الفكر العربي، طوّرت باكراً؛ ونفعت. فقد كانت ذات مردودية وسيطرة، فعّالةً تنظيمية، وتدقيقيةً تُبوّب وتُمرتِب، تُصنّف وتُعيّن التخوم والأنماط كما المستويات والتعريفات...[7].

3 ـ بعض النظريات، أو المفاهيم والمقولات، لم ترد، أدناه، بذريعة أنّها سبق أن دُرستْ بعُمُقيةٍ وتوسُّعيةٍ في أمكنةٍ عديدةٍ وملائمة. فنحن لم نُشرِ، على سبيل المَثَل، إلى: الديكارتيّة العربية المعاصرة، الوجودانية العربية المعاصرة، الهايْدغرية العربية...

4 ـ المادّة المقدَّمة في هذا «القاموس»، أو المعجم في مصطلحات ومفاهيم فلسفية، ليست مَصوغةً على نحو نهائي أو قطعي؛ وهي محاولة. إنّها معروضةٌ من أجل أن يُنظَر فيها، ويُعاد ضبطُها. هي مطروحة كمادةٍ خام يُراد لها أنْ تُنقّى وتُصفَّى، أو تُصقل وتُشحذ؛

وهذا كيما أو إنْ استحقت البقاء، وحصّلت الصلوحية إنْ لم نقُل الأصلحية. ومن السويّ أنّ هذه الطريقة في التعامل مع المصطلح، والمفاهيم المقترحةِ، لا تأسف ولا تُشفِق على ما لم يستطع الاستمرار في الحياة أي التكيّفَ مع قانون الانتقاء الطبيعي للكلمات المنحوتة والتقنية والمصطلحية (را: قوانين علم المصطلحات؛ قوانين صُنع الكلمة الجديدة).

5 ـ موضوعاتٌ كثيرة، داخل الأيسيات كما المعرفيات ومن ثم الأخلاقيات والحِكمة، سبق أن قرأناها، على نحوٍ نقداني حضاري، في: «التجربة الثالثة...»؛ فمن ذلك: دراسة الكون والعالم والموجودات انطلاقاً من فعل كان (صص 33 ـ 38)؛

ونَذْكر: الحكمة؛ والفضائلية أو الأخلاق (صص 39 ـ 61)؛ الوعي الأخلاقي (87صص ـ 102)؛ الصداقةُ والعلاقاتُ التفاعلية بين الأنا والأنت ضمن النَّحنُ والأنتُم لكن من دون مقارنة ذلك كلِّه بالتفسير الدارويني في علم النفس التطوري الراهن (صص 107 ـ 116)؛ المذهبُ التطوريّ في تفسير الوعي الأخلاقي أو في الفضيلة بل والقيمة (ص 100)...؛

وثمة أيضاً: الألوهية والانسان في بنيةٍ فكرية أو نسقٍ (صص 63 ـ 84)؛ الذاتانية والموضوعانية (صص 163 ـ 170)...*

الهوامش

(1) تاريخ علم النفس (2005)، صص 171 ـ 194.

(2) م.ع.، صص 195 ـ 222.

(3) موسَّعة التحليل النفسي...، ج15، صص 145 ـ 185؛ م.ع.، ج16، صص، 189 ـ 235.

(4) م.ع.، ج5، صص 57 ـ 182.

(5) معجم الطب النفسي... (2009)، صص 9 ـ 61)

(6) م.ع.، صص 63 ـ 211.

(7) للشاهد، را: تعيين الموقع والمكانة للتهانوي، في: التحليل النفسي وعلوم النفس والفلسفات...، صص 25 ـ 44؛ عن علم المصطلحات الفلسفية والنفسية والتربوية، را: زيعور، في التجربة الثالثة للذات...، صص 11 ـ 32.

(*) من المسيئات التقنية هنا نذكُر: نقص في دقة الترتيب الألفبائي، تكرارُ المصطلح (المقولة) الواحد بعناوين طويلة او بتسمياتٍ له عديدة، الاهتمامُ أحياناً بنقد المصطلح عَبْر إدراكه في أُسُس ومنظورٍ أو شبكةٍ فلسفية وبغير الانصباب على تعريفه وتحليل رزيحاته ومعناه، اهتمامٌ أحياناً بجانب واحدٍ من المقولة وبالتالي ابتعاد عن الدراسة المستفِدة المحيطة، اهتمامٌ غير كافٍ بالمذاهب الأقرب إلى «العقل الأنكلوسكوني»؛ من نحو: مذهب المنفعة، مذهب المصلحة، مذهب او فلسفة الفعل والناجح والحقيقي، المذاهب البيولوجية والفيزيائية في تفسير العقل والماورائيات كما الإنسانِ والطبيعة، النظرياتِ والمفترضات الداروينية.

ـ أ ـ[1]

1 ـ إعادة التسمية

ما قبل التسمية المعاصرة لمفاهيم الحرية والمدَنيات كما الإنسانِ والنفسِ والواجب

الانتقال من التسمية التراثية لمفاهيم كبيرة وأكبرية، في مجال المَدَنيات والفلسفة والجمال، إلى تسميةٍ معاصرة، قد طَمَسَ ولمَّع: طمس التسمية المعهودة المألوفة لمفاهيم من نحو: النفس، حقوق النفس، العبودية لله، حقوق الله...؛ ولمَّع تسمية لها هي على التوالي: حقوق المواطن، الحرية المطلقة (النظرية المحضة أو غير التفاعلية مع الشروط)، واجبات المواطن، الأمر الأخلاقي... إنَّ المدرسة العربية تُرسِّخ إعادة التسمية، وإعادة الإدراك أو التعضية، وما إلى ذلك من تعميق توسيعي، وتوسيع تعميقي، لتلك المفاهيم «الدفاعية»، ولقطاع المحضانية، وللطبيعة الطّرْحية الأطروحية للفلسفة والفكر، للعقل والإنسان نفسِه.

2 ـ الأنبيائية القرآنية المُعادةُ التفسيرِ والتأويل والتثمير المسكوني والعالميني

إعادة معنيةٍ للأنبياء يجعلهم مجبولين بالروحاني. ذاك ميدان متوتر من ميادين النظر في الدين، والتديّن، والعلائقيةِ فيما بين الأديان ـ «الشّرْكي» منها كما الموحِّد ـ وفي القَدْسنةِ للمؤسّسين والعرفانيين والأولياء، وفي تفنيد ونقدِ الحَرْفانية والأصولانية وقاتلي العقيدةِ أو النظرية المسكونية في الإسلام وفيما بين الأنام.

إنَّ إعادة إدراك النبوة، كما الأنبياء الذين ورد ذكرهم أو لم يرد في القرآن، إدراكٌ أصيل وجديد؛ وتسميةٌ يُعاد توظيفها ونقدها في فعاليات أو مجالاتِ نقدِ الذات والممارسات، التصورات والتعبُّدات؛ ومن ثم في نقد المجتمع نفسه، ونقدِ العقل، بل والشخصية والجماعة. فالنقد طاقة تعيد التعضية والضبط للمسار والإنتاج، للعقل والسلوك، للمجتمع والتاريخ، للإنسان والمذهب الإنساني.

3 ـ الإنسان أو المعطوبية والعقلُ معاً

معطوبية الإنسان مؤدّاها تدبُّرُ عجزه وضعفه، محدوديته وعَجوليته، سهولةِ تقهقره عن الحضاري، وكثرة أغلاطه وأخطائه أو ذنوبه وآثامه... تتبدّى وجوه الضعف البشري في الحلم، والأسْرودات الخرافية أو غير العقلية بعامّة؛ إذْ في هذه المجالات تظهر خساسته وسفالته، وقشريةُ الإنسان المثالية؛ وسهولة الفكاك من قيم الدين والمجتمع، ومن سلطة العائلة والقانون... لكأنَّ الإنسان في مطموراته وغورياته، في خافيته وبواطن «لا وعيه»، لصٌّ وزانٍ، محتالٌ ووغد، كاذبٌ وقاتل، أناني وشرسٌ، هزيل ومَرْعوب؛ يذكّر بإنسان الكهوف الأولى، وبعُمْر العِرق البشري؛ ويستعيد سريعاً وريثماوياً السلوكاتِ الجدودية الأوغل، القبْتاريخية.

والمعطوبية وجه، أو طرف؛ وهي قطبٌ لا يُدرَك أو يُفهم بغير الوجه الثاني اللصيق المكامل الذي هو الطرف النقيض للحالة الواحدة أو للأنا الواحدة، للعاطفة الواحدة، وللفكرة أو الشخصية ذاتها وفي الوقت عينه. فالمعطوبية تُدرَك في تفاعليةٍ وكَرْفَرةٍ بين «الجسد» و«الروح» (النفس)، بين المحايث والمتعالي، اللاعقل والعقل (را: تألّه الإنسان، الفكر العرفاني حيث الإيمان بقدرة الإنسان على التحقّق والتربُّب؛ أيضاً: الطِّيبة أو الخير، واللاأنانية أو اللاعنف أساسُ الطبيعة البشرية).

4 ـ الإنغلابية والمهْدوية أو الأب المنكسِر والأبُ الحامي داخل متكافئةٍ (متلازمة)

هنا التسمية الغرارية، الأساسُ أو المنوال، لمصطلحاتٍ مختلفة شاعت فيما بعد؛ من نحو: النفس المقهورة، النفس المغدورة، الذات المهدورة، الأنا المنغلِبة، الشخصية المنجرحة، النفس المغلولة، الإنسان المستلَب، المشَيْأن، المتشيّىء (قا: المَهْدوية أو القطب الثاني للمتكافئة؛ الانجراح وأواليات الدفاع، التغطية الهذائية؛ عصاب المنكوبية؛ الذبولية، رموزُ الأبِ وقتلُه).

5 ـ الإيمانيات والفلسفة الإيمانوية والفلسفة العقليمانية

هنا النظر في الإيمانِ، الإيمان الموسّع أو الحضاريّ، المنفتِح أو الدينامي الضرامي. هنا عِلم الإيمانات بعامّة. والفلسفة الإيمانوية قوامُها العملَ الإيماني الراهناويُّ المعنى،

والقيمة؛ فهنا الإيمان الزاخمُ يكون بالله تعالى؛ وبالعقل والعلم، بالإنسان والكينوني، بالأنسنة والمستقبل المتقْنَن. وبحسب الفلسفة الإيمانية [قا: فلسفة التديّن] هذه، يكون الواقعُ والوطنُ والحياةُ موضوعها أو مقصودها. كما يكون الإيمانُ الراهناوي مَعْنياً ومنهماً بالذات والعلائقية، بالعقل والآخرة، بالعلائقية والذمة العالمية، بالمحلي الخصوصي والكوني، بالكينوني والامتلاكي، المحايث والمتعالي، الذاتاني والموضوعاني، العلم والتكنولوجيا (را: الإيمانوي؛ الإيمانابة أو المعتقَدة الشعبية حيال العقيدة الدينية «الرسمية» العالمة؛ العقليمانية).

6 ـ أوالية التحدي المخطِّط

الفلسفة التحدّاوية للإشكالي والانجراح في الأنا والفكر والمجتمع

التحداوية مقولة تنفتح على إمكان التحول إلى نظرية، وعلى إرادة وعُينةِ الأواليات غير المباشرة (الدفاعية، الناقصة...) من أجل نقد هذه الأواليات نفسِها؛ ثم تخطيها وتثمير ما هو إيجابي، ومجابَهة، ومباشرٌ يتحدّى ويتقدَّم ويقاوم كاشفاً هاتكاً ما هو سلبي أو مناوِر، ردّ فعلٍ أو تعويضي، إبدالي أو نكوصي، تكوينٌ عكسي أو انسحاب، انشطار أو انزياح... والتحدِّي منهجيةٌ وتوجّه، أو رؤيةٌ وتصور؛ فالتحدّي يُرفع على شكل نقدٍ وهتكٍ أو اقتحامٍ ومحاكمةٍ إنْ فيما يخصّ المسلمات واليقينيات، الجاهزات والمسبقات، الذاتِ والمجتمعِ، العقل والحقل، التعاملية والسلوكات والمتخيلات أو الرموز والمعيوشات، أم في المعقولات والمفارقات، المحسوسات والمجرَّدات، السمْعيات والمتوارثات، الأفكار المعاصرة والدار العالمية... وفلسفة التحدي هي الإرادة وقد آلت على نفسها تحدّي الإحباط والانجراح، الانهزام والإحجام. وهنا الإرادة موجَّهة إلى العمل المباشر، وجعل «السلاح» راهناويَّ المعنى والجهاز، الفاعليةِ والقدرة.... وهنا فلسفة البناء والإيجابية، واللحظةُ التاريخية الحاضرةُ معاً والمطلة المشرئبة على المستقبليات. أبرز مقوِّمات هذه الفلسفة، هذا المنطق أو النظرية، يتمثّل بأواليات التغيير المخطِّط، وبالذهاب إلى «الأشياء» بجرأة ومجابهة، وبعقلانية وواقعية، وبالتجاسر على اعتماد العقل والعلم والرياضيات في مجالات الإيمان والمتخيَّل الجماعي، الحدسِ والرمزي، الميتافيزيقي والغيبي، الخير والفن،

الفضيلة والجمال، السعادة والفرح.

في عمارة «التحدَّوانية»، بتسمياتها المترادفة المتعددة والسهلة التكديس أو المراكَمة، يتجاسر الإنسان، كما المجتمع والفكر والنحنُ، على تحمّل المسؤولية عن المعنى والبنية، عن الماضي والحاضر والمستقبل، عن السيرورة والصيرورة أو المسار والمصار (قا: الوعي أو السلوك الإقدامي الإقدامي حيال قطبه الثاني، الإحجامي).

7 ـ الإسلام بما هو عالميني وكينوني ومؤنسِن وقولٌ في وحدة الأديان وفي المسكونية

هو، بحسب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، الخِبراتُ الحضارية والإنسانُ لأكثر من أربعة عشر قرناً. وهو التاريخ والوعي بالتاريخ، لتلك القرون؛ وهو الوعي بالمستقبل؛ وبالحضارة القادمة، والإنسان الآتي بعد هذا الواقع أو المجتمع، أو هذا العقل وهذه الفلسفة الراهنة الثائرة... والإسلام هو، بهذا المعنى الإنسانيِّ الهدفِ والطموح والإرادة والاستراتيجيا، عقلٌ داخل دار الإنسان، ونمط حضاري آخذٌ بالتوسّع والتعميق، ومعنى للوجود والتاريخ، للمجتمع والعالم، للاقتصاد والذمة المسكونية، للعلائقية فيما بين الشعوب وفي ذمة القانون الدولي والشرعيةِ والديمقراطية العادلة للأمم، للأنام. التديّن الإسلامي احدى الحاملات التاريخية، ومكوِّن، ولُحمة، وغذاء؛ لكنه ليس هو وحده الإسلام، الإسلام الأكبر والأسنى، الإسلام مكتوباً ومعروضاً للعالم بأحرفٍ تاجية، بأحرفٍ هي العقل معاً والأنسنة... **إنّه الإسلام ـ العقل** بقدر ما هو، في جانبه اللصيق المُكامل، **الإسلام ـ الرحمة**؛ اي حيث المحبة والعدلُ الرحيم العالميني، والخير للخير والمعمورة ولتطورِ الحياة، وللبقائيةِ المستمرة (را: الإسلام بما هو قولٌ في وحدة الأديان وفي الوحدة الأنبيائية كما الأنامية).

8 ـ الإسلام والعروبة أو طرفا الهوية الواحدة المتعدِّدة

التوقد بمحبة الذات أو النّحنُ العربية، وبالاهتمام الموسّع المعمّق بدورٍ لها وبمستقبلها الانضمامي والشوراني، لا يصل إلى درجةٍ فيها مغالاة أو إفراط، ولا إلى التعصّب والانقفال والمركزانية النَّحناوية العُنصرانية (العِرقانية، الرّسّانية). فالقضية هي مسألةُ هويةٍ منفتحة، أو ذاتيةٍ إسهامية حراكية. لقد أعاق، بل منع ويمنع دولةَ الأمة من الظهور

آخرون لم يتلذّذوا إلا بالإفشال واستبدّوا، ناهضوا وجافوا؛ لم يحبّوا النجاح إلا لأمةٍ أو قارةٍ، لغةٍ أو دين، تاريخ أو مستقبلٍ.

الإسلاميات قد تعني هويةً يتغيّر فيها وجوه أو أشكال محلية وجذورية، خصوصياتٌ جغرافية واجتماعية؛ فهنا الهوية أو الذات الإسلامية متطورة ومتزمّنة، ضرامية وعيانية معيوشة؛ ويبقى الإسلام الاستراتيجي، الأكبر، بمثابة رؤيةٍ حيةٍ مُشِعّة ومتميِّزة للإنسان والعالم، وضمن متلازمة مع العروبة.

ويصدق ذلك القول في الهويّتَيْن، حيث قطبا الهوية الواحدة، على صعيد الفرد والجماعة، الأمة والفكر أو المجتمع (را: الهوية، الذات، قطبا التغيّرات والوحدة الثابتة في الشخصية، في الأنا أو الأنت أو النحن؛ الأنا المعلَّق عند ابن سينا؛ الهوية المتعدّدة الحيّة؛ الأنبيائيةُ مسكونيةٌ أنامية).

9 ـ أحاديُّ الفلسفةِ كما النظريةُ الثنائيةُ إشكال

مذهب الواحدانية ومذهب الثنائيات نقصٌ وفشل

يحلِّل القولُ الفلسفي، ثم يتجاوز، الأحاديَّ في التفسير وفي السلطة، في التأويل والفعل، في البحث عن السبب أو العامل المولِّد المكوِّن... الأحادية إفقار واختزال، واستبدادٌ وتفرّد، وقولٌ بالنسق المغلق، أو بالتعريف الكافي الوافي، أو بالمفهوم المستنفِد والجامع المانع... أمّا أمراض الثنائية في تفسير العقل فلا تقلّ مرذوليةً عن أمراض المذهب الواحديِّ التفسير.

10 ـ الاجتهادانية والجهادانية متكافئة عقلية في التطور والتغيير والتكيّف والصُّلوحية

تدرَك النظرية في الاجتهاد الحضاري الموسَّع المتفاقم، أو اللامتوقف الديناميِّ والخلاّق والكوني البُعْد، في متلازمة مع الجهادانية. وهنا الاجتهاد نظري وعملي، نشاط عقلاني وفريقي، بذلٌ للجهد وإعمال للعقل الراهناوي في عمليات وميادين تطوير وإعادة تكييف المعرفيات والأيسيات (الوجوديات) والجماليات؛ كما في ميادين الإنسان والعلائقية، المجتمع والفكر، الأنا والنحناوية، المَعْنَيَة الراهنة وصناعة المستقبلانية والمستقبليات والتقدّم الشّمّال والمتعدِّد.

والجهادانية مستلزَم أو قطبٌ هو العين الأخرى للحضارة والحركة، وللتغير والفكر التطويري. كما هي النظرية التي تعيد النظر، أو التحليل، ثم تعيد الضبط والتنظيم أو التعضية والأشكلة، للجهاد الحضاري الشامل والمتوازن، الديناميِّ والضرامي، الحرِّ والديمقراطي والمهتم بالإنسان ككل، والقابلِ لأن يَصْلح للإنسان بغض الطرفِ عن الأمة أو اللغة، الطبقة والمجتمع، العرق والدين، القارة والشعب والجغرافيا... (را: متكافئة الاجتهاد مع الجهاد، أو متلازمتهما التكاملية والجدلية).

11 ـ استراتيجيا المدرسة العربية في الفلسفة والفكر وللمستقبل

تتدبَّر وتُحاكم الفلسفة العربية الراهنة النظر النقدانيَّ الإستيعابي المنصبَّ على التحليل والتفسير في:

أ/ ميدان المعاداة الداخلية للفلسفة بعامة، وللانتاج الفلسفي العربي بخاصة. هنا تتواجه المدرسة المذكورة مع رافضي الفلسفة؛ بذريعة أنّها ليست العلم، وغير نافعة، بل ومُضِرة، وبلا جدوائية أو معنى. وفي سبيل تحصين الذات، والدفاع عن حقوق الفلسفة في الحياة والاستقلال والاستمرار، فإنّ النظرانية العربية تصقل وتُنظّر في كينونتها والتميّز عن العِلم، وفي إمكانها بل واجبها في «قيادة العِلم» باتجاه أن يكون موجَّهاً مُقاداً بمستقبل الإنسان والحقوق المدنية وقيمٍ كالحرية والمساواة، كالشورانية والتضافرية (التكافل، التراحم...).

ومن غير المعجبين بالفلسفة، الذين لا نزال مضطرين إلى «منازلتهم»، نذكر التفسير أو التمسّك الحرْفاني بالتراثي؛ من نحو: الفقيه المتزمِّت، التعنّت في النظر، التعصّب الأصولي، الظنّ الواهي بأنّ الفلسفة إلحادية أو مناقضة للتديّن والخصوصيات الوطنية.

ب/ وتعمل المدرسة الفلسفية العربية، بانفتاح ومحاورة، في ميدان المعاداة الأوروبية لموقع ونمط الفلسفة المنتِجَة خارج أوروبا؛ بل خارج بضع أمم أوروبية شمالية معدودةٍ ومحدودة. فهذه الأمم، ألمانيا الطليعية ومرافقاتها ثم التراث البريطاني الأنكلوسكسوني، كأنها غير مرتاحة نفسياً أو هي غير مبتهجة إذْ ترى أمماً غير أوروبية منتجِة وفعّالة، أصيلة وإسهامية في الفلسفة التي تزعم هذه اللغات أنها هي وحدها المركز والمؤسِّس، القمة

والينبوع، الأنفع والأصلح.

في ميدان مواجهة «الغربي»، والكلمة هنا غير موفَّقة أي لعلّها غير دقيقة، كان على المدرسة العربية دوران تقوم بهما؛ الأول: هو التقاط وجلبُ الفلسفات في روسيا، ولا سيما في الهند والصين أيضاً، إلى الساحة العالمية للفلسفة (را: الدار العالمية المسكونية للفلسفة والفكر، للإنسان والمعنى الإنساني؛ العالمينية؛ اجتماع المعمورة أو الاجتماع الكامل، بحسب الفارابي).

أما الدور الثاني: فيتمثل بالنقد الحواري، وبالتقدير والاحترام، لمقولاتٍ كونيةٍ في «الفلسفة الغربية»؛ وبغير أن ننسى أنّه تبرز أمام القاضي المحاكِم مقولاتٌ عفَّ عليها الزمان وانتقلت إلى القيعان والذكريات الكهلية الشيخوخية؛ واشهرها: المركزانية الأوروبية حيث الأنا وحدية، أوهام التفوق في مجالات اللغة كما العِرق، العلوم كما المستقبلانية، الحضارة والدين، العقل واللاعقل، السلوكِ والفن... ومن الخُرَيفات الهذائية التي حاربتها المدرسة العربية الراهنة تصوراتٌ وهواماتٌ وخيلاتٌ حول «معجزةٍ»(!) يونانية، واعتبارِ العقل الأوروبي وريثاً واستمراراً للعقل اليوناني. إنّ الاستراتيجي، في القول الفلسفي الغربي الراهن، هو إعادة إدراكٍ للعقل والسلوك الامبراطوريِّ الراهن، للفلسفة والأنسنة... كما تتداعى هنا فكراتٌ متنرجسة وآرائية حول ديكارت، أو حول اعتبار الكوجيتو مطلِقاً للحداثة؛ يُزاد في قراءةٍ تحليلْ نفسيةٍ لـ ديكارت: سارتر، فوكو... يبدو أنهم لم يكونوا قط، ولا هم استطاعوا الاستمرار معلّمين، مبدعين، متفوِّقين... إنّ نرجسة مكانةِ أيٍّ منهم تبدو للمحلِّل ملتبسة، ومصطنعة؛ فهنا تضخيم لعملٍ تدريسي إنْ لم نقل لكاتب توفيقاني، أو يسعى لتقديم توليفةٍ فكريةٍ تُعمَّم وتزعم الاحتكار للعقل الكوني، للمحضانية، للفلسفة (را: الوظائف والمجلوبات كما الخصائص والمنهجية في المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر).

12 ـ الأصولانية

مذهب في الوجود والمعرفة والخير مستمَد أو متدفِّقٌ من الأصول، الجذور، الأسُس التراثانية؛ ومؤسَّس بالنسغ السلفي المتشدِّد، ومجبولٌ متوقد بالعنت والتعصّب

والتفسيراتِ الحرْفانية، والفهم الأحاديِّ المستوى والحقلِ، الدلالةِ والمعنى والنظر.
يقال في هذا النظر إلى التاريخ والإنسان والألوهية، كما في هذا الوعي والسلوك، أو في الفكر هذا والتعاملية والمحاكمة، أنّه نظر قوامه المسبق والجاهز، الاعتقاديُّ والايماني؛ وأنه نظر شديد الوثوقية، قائم على خطابٍ مؤدَّاه ثباتُ الماهيات، ومحوره الحَرْف وحده، بل السياسي المجبول مع الديني. وهنا، فإنّ الميتافيزيقا تفسِّر الحياةَ والانسان، الكونَ والمصير، العقل والمعرفيات، الفضيلة والخير، الفن والجمال؛ أمّا الزّماني والأصلحية، الأنفع والناجح، فليس ذا اقتدار.
الحركات الأصولية ليست خاصة بدينٍ دون دين، أو بأمةٍ دون أمةٍ، وبلغةٍ دون لغةٍ... فهي توجّهاتٌ نمطية أرخية، معــروفةٌ في التاريخ والحضارات، في الأيديولوجيات والأديان، في القراءات والعلائقيات.
لا نُعدِم أو لا نعادي الحركاتِ الأصولانية؛ ولا تجابَه بالعنف والتسفيل، بالطرد والنفي. فالقراءة الطبيبية ترى أنّ التيارات الأصولية ومشاعر الذنب والتأثيم الذاتي، ومن ثم التصلبَ النفسي وعُصابَ التصلب في الشخصية والفكر والأيديولوجيا، هي كلّها جزء منا؛ وهي فينا، واندراجات ونِسبٌ متفاوتة. إنّها لصيقة بالحياة. وهي حتى بيولوجية، جينية؛ والأهمّ هو أنّها تكون بنية، وحدةً أو في كلٍّ نفسي إجتماعي فكري.

13 ـ الأصولية والسلفية المتعنِّتة والشيخوخةُ في العُمر ثم العقلِ والحضارةِ

الفئة التقليدية، وحتى الأصولي والسلفي المتشدد، بل والإنسانُ العجوز، لا تزال تُمثِّل الشيخوخةَ في عمر الوعي الفلسفي العربي المتأسِّس منذ بداية البعثة. الإنسان العربي، الهرِمُ عقلاً أي سلوكاً، ذلك الأصولي (وما إلى ذلك من أنماطٍ فكرية وإيمانية وسلوكية)، ليس صحيحاً دائماً أنه متصلّد جامد، بلا فائدة، غير منتج، وشخصية اعتمادية، أو عاجزة أو ضعيفة. إنّ الطاعن (في السن، الكبير عُمراً) قد يبدو بلا حيوية وضرامية، محبَطاً غارقاً في خوف. وقد يكون أحسن فقط حينما نلاحظ سلوكه الخارجي، أي حينما نُغفل تدبّر ما يعتور في داخل العجوز من صراعاتٍ ومشاعر وهواجس.
فالأصولي، وتماماً كما يكون الإنسان في شيخوخته، يعاني فعلاً من صعوباتٍ ومهدِّداتٍ

ومخاوف؛ لكنه لا يكفّ عن التساؤل، ومراجعةِ الذات؛ ويطرح استفهاماتٍ عن معنى الوجود، وعن الحياة بعد الموت، وعن الدين والحكمة وهذه الدنيا والتاريخ. إنّ هذا الأصولي، وتماماً كالمتقدّم في الفكر كما في العُمر، مشغولٌ بالنقد وبالأسئلة عن الإنسان والمصير، عن المعنى والتغيّر والذكريات. إنه يتأمل في الوجود والخلود والموت، في المشكلات والجسد البشري؛ وكذلك في الدين والعالم الداخلي، في الطبيعة والأعمار والأطوار (را: ثنائية القطبَيْن للحالة الواحدة، للعاطفة أو الظاهرة النفسية عينها).

14 ـ الآدابية في الأخلاق والواجبية وفي السياسة والإدارة

آدابية الأحكام السلطانية التراثية

الآدابيةُ مذهبٌ تقميشي عربي إسلامي في الأخلاق الآمرةِ
وفي الأخلاق «المناقبية» كما في «الواجبية» الأخلاقية.

هنا تتَرادف، أو تتعاقب حتى شِبْه الاندماج التطابقي، الآدابية مع: اليَنْبغيات، ديونطولوجيا، أدب الحياة والتصرّف، التأدب، التعاملية الواجب احترامها في البيت والمدرسة كما في العمل والمجتمع والعلائقية. كما نجد الآدابية في السياسة المنزلية: سياسة النفس؛ ثم: القوت، الأهل، الزوجة، الخدم، الوالِدَيْن، الأقارب، الجيران، العوامّ.

أ/ الآدابية (التعاملية الغرارية، الينبغيات، الوِعاظة، السياسة المنزلية، الأقوالية...) مبادىء في الفعل. إنّ الآدابية، في مجال السلطان، تُبرِّر وتُسوّغ. فهي تغطي وتقرّظ بقدر ما هي توظِّف الإيمانَ والمتخيَّل من أجل تعزيز مكانة وموقع الحاكم، ومن أجل الغسل والمحو؛ بل وللتطهر من الخداع أو المخاتلة التي يتغذى بها المتغلّب وفقه السلطة الحاكمة المتحكمة (للشاهد، را: الماوردي) أي السلطةِ الرامزة المرمزِنة للأب المثالي، والرئيس الحامي، والملك الفاضل، والمعلم، والله تعالى... لا يُعاد هذا القطاع ـ إلاّ عند التبسيط، وحيث الاختزال والقسرياتُ التي تُزلِق إلى اقتبال السهل والرخو ـ إلى استدخال واستدماج الخطاب «الآييني» وحده في الدولة... ويأبى العقل المحلِّل المقارن، الاستقرائي والنقداني، الانزلاقَ إلى اعتبار الآدابية، والينبغيات من حيث شتى مطالبها ووصاياها، أساساً مطلقاً ومؤسِّسةً وحيدة للطاعة والانصياع، والرضى

بالواقع، والإستسلام إلى المكتوبية والانتظارية السلبية البليدة اللتَيْن تكرِّسان النظام السياسي القائم، أو الحاكِم المدّعي أو المتوهِّم أنه صاحب الزمان، إمامُ الوقت أو الدهر، ظِلّ الله، حامي الدين والإيمان، وحاملُ الحقيقة والنور والمعرفة.

سيطرة السياسة على الدين، في الآدابية أو التعاملية المفروضة، عمل موظَّفٌ لخدمة مصالح فئةٍ أو فئاتٍ اجتماعية أنانية ومقفلة، استغلاليةٍ وغير حرة... فذلك الدمج، ودائماً في الآدابية، جَثَم وأبهظ؛ بل وجَرَح وأعاق؛ ولكأنه مِمَّن حَرَم المواطن من النور والعدالة، من حقوقه وحريته؛ وهَدَر حتى كيانه ومعناه.

ب/ آدابية المناظرة والنظر والبحث الراهنة في الدار العالمية الراهنة للقيم كما الأديانِ «المشركة» والتوحيدية: راهناً، إنّ حوار الأديان، كما الحضارات، بين أوروبا والعرب ينجح أكثر إنْ كان بين قيم دين وآخر، بين الأخلاق في هذه الضفة والأخلاق في الضفة الحضارية الأخرى، بين فَهم وآخر للفعل والسلوك. وينجح، بمعنى أنه يغدو قابلاً للتطور والتطوير العلائقي، إنْ أقيم على تحالف اجتماعي اقتصادي، أو على مشتركيةٍ في المبادىء من أجل السلم وحُكم الشرائع الدولية، والروحية العالمية المؤنسنة المحرِّرة والديمقراطية الشورانية... إنّ العقل الفلسفي، العقل الحضاريَّ المستقبلاني، صالح قادر على تأسيس حضارة المشتركية التضافرية بين الإسلام والمسيحية... هذه الحضارة، التي تبدو آخذة بالنجاح وسائرةً على طريق الإمكان على التحقق، تتحوّل إلى الأنفعي والأنجحي بقدر ما تنفتح، من جهة أخرى ضرورية، على البعد الهندوسي للحضارة البشرية الراهنة والقادمة... وبقدر ما تتخلى أيضاً بعض الحضارات الراهنة عن عقلها الامبراطوري، عن إرادة الهيمنة واللاإحترام لحقوق الأمم بالمساواة والحرية والشورانية، وبالعدالة والرشدانية والاستقلال والحداثة، تزداد الثقة والأمل بتحقق إرادةٍ بشرية مشتركة، ومصالح عامة للإنسانية داخل الدار العالمية.

15 ـ الأخلاق الآدابية مذهبٌ أخلاقي داخل الحكمة العملية المناقبية والأخلاقُ الواجبية أو الواجباتُ الآمرةُ القَطْعية

ما هي الأخلاق، بحسب المدرسة العربية الراهنة في القيميات؛ أو في: الأخلاقيات أو

علم الأخلاق، الفضائلية، علم الفضيلة؛ وكذلك في: الآدابية، الينبغيات، فلسفة الخير مع السعادة أي فلسفة الخير الأسمى؟ ما هي المذاهب الأخلاقية المعاصرة عند العرب ولا سيما بعد تجاوزهم لقطاع «الأحكام السلطانية»؟

أ/ في الواجبية (مورال) يكون الآمر الأخلاقي قطْعياً وحاسماً، واجباً أي إرغامياً إكراهياً وإلزامياً ملزِماً (را: معنى الحرية الفردية إزاء القيام بالواجب؛ متكافئة الواجب والطاعة الحرّة، أو الأوامر والإرادة، التكاليف المفروضة والقناعة الطوعية الاختيارية؛ أيضاً: الأيطوس).

ب/ وفي الخيْرانية (الفلسفة في الخير؛ أطيقا) تكون الأخلاق منطلقة من الرغبة؛ وحاضرةً ومدروسة في الخطاب اليوناني العربي اللاتيني، وبالتالي داخل المذهب الأربعي في الأخلاق أي: فضيلة الشجاعة، العفة، فضيلة العقل، الحكمة؛ وذلك أيضاً داخل الفلسفة اليونانية الإسلامية حتى ظهور الفلسفة الحديثة في أوروبا مع كنط. وهنا الأولوية تكون لهذه الأخلاق اليومية العلائقية (للأطيقا).

ت/ من السويّ ذلك التمييز (أيضاً: الأعراف والتقاليد؛ الأنا الأعلى...) بين قطاعَيْن. لكن ذلك لا يمنع التضافر والتكامل، الجدليةَ والانفتاحية، التبادلية والتداولية بين الوعْيَيْن بل والانتقال بينهما بتداخلٍ وتناضح.

16 ـ اختلافُ وتمرتبُ المستويات والدلالات كما التفكير والمعنى

المذهب في الكثرة أو مذهبُ التعددية

تكون وتتفعّل أو تُستحضَر التعددية والمستوياتُ المتنوعة في المعرفة والإرادة والحوار، في الإدراك والوعي والفعل السياسي، في الديمقراطية والحرية والمعنى، في القراءة والتفسير والفهم والتأويل، في القدرات والمهارات والاستعدادات... فهنا قوانين ونظرية هي شاقولية معاً وأفقية؛ والتنوّع إنْ في الحدّة والدرجة أم الاختلاف في الشكل والبنية، والكمّ والعدد، ظاهرةٌ تتعقد وعامة أي هي تنطبق وتُعْرف في شتّى الظواهر النفسية والاجتماعية وما إلى ذلك.

الحوار، مثلاً، كما الحرية أو الديمقراطية، متعدّد؛ وهو مطوِّرٌ؛ كما هو يتطوَّر إذْ يتحسَّن

ويَتَعدّل مردود هذا الحوار وأوالياته تعمّقاً وتوسّعاً. وتضعُف الأحادية وإمكانُ السيطرة والهيمنة لأمةٍ أو قارة، لدين أو لغة أو حضارة، بتكثير الإمكانيات والشروط من أجل خلق التعددية وحقِّ الاختلاف في الاستقطاب؛ وذاك خلقاً يكون على صعيد الأمم والقارات، الأديانِ والحضارات، الأفكار والأنظمة والأنام.

ـ ب ـ[2]

1 ـ البَدَوانية. عقلٌ وسلوك أو وعيٌ وتجربة

نزعة إلى تصوّر العالم والإنسان كما المجتمعِ والثقافةِ والطبيعة تصوراً بدويَّ الخصائص والسماتِ أو المنطقِ و «الفلسفة». يتغيّر العقل والسلوكُ والمحاكمة، عند البدوي، باتجاه توسيع وتعميق التحرر من النحناوية البَداوية الأحادية والأقرب إلى الغريزي والطبيعي، وإلى الانفعاليّ والعفوي أو المسبق والجاهز. قد تتفسَّخ الأيديولوجيا البدويةُ الميلِ حيثما يتغلب ويتفاقم المجتمع المدني، وحقوقُ الوطن أو المجتمع القوميِّ وحقوقُ الفرد. تتأسس الحقوق الطائفية والروحية البدوية على العلائقية والقرابة الدَّمَّوية والتماسك الأيديولوجي. فكلها ظواهر تقوم على الدم والعضوي، وتتغذى بالعاطفي والروح الريفية، وتتميّز بضعف الحسابي والتبادلي، الميكانيكي والإجرائي؛ بل وبغياب أو هزال سلوكات وخصائص أخرى مميِّزة للمعاصرة والعقلية العلمية والفكر الحضاريِّ المستقبلاني، وللتكنولوجيا والإدارة والسياسة والعلوم الثائرة (قا: الريفانية؛ صراع القيم الزراعية مع قيم الحداثة، أو مع تصور مثالي للوجود والقيم، للمايكون والمايجب والما نستطيع أن نكونه؛ أيضاً: العقلية البَدوية القبلية، العلائقية والقيم العشائرية).

2 ـ البَطلانية والبَطليات

المذهب الذي، على غرار علم البطولة والخلاص (البَطليات، البطوليات)، يستخلص قوانين تحكم مسار البطل؛ أي يرسم الشيماءة التي ترعى الأطوار والأحوال التي يمر بها البطل منذ ما قبل ولادته حتى ما بعد وفاته؛ وذلك عَبْر البطل في الإناسة والتصوف، في

الحلميات واللاوعي الجماعي، في المتخيَّل الجماعي وتاريخ المعتقدات.

فالبطل، في التجربة الحضارية للإنسان مع الطبيعة وفي التاريخ، يتميّز من حيث أهله (أمه وأبوه...)، وحين ولادته، وبين مجايليه، وأمام أساتذته... ويخضع لتجربة، ويتحدى، ويتغلب على الصعوبات، ويُبْلغ رسالةً إنقاذية، ويكون أتباعه هم الأخيار المخْلِصين، وأخصامه هم الأشرار الملاعين الهالكين.

والبطلانية النقدية أو الاستيعابيةُ المتخطّية مذهبٌ لا يفسِّر التاريخ والوعي والمجتمع بالبطل الفرد منعزلاً، مستقلاً عن الجماعة والطبيعة والثقافة. فليس هو بمفرده مفسِّرُ النجاح، ومحقق الخلاص، وصاحبُ القول الفصل، وصانعُ مفاصل التاريخ؛ وهو إنْ تمعْرج وأفلح فلأنَّ الحقل مساعد، والكلَّ مُعَدّ، والجماعة مغذِّية، والبيئة موقّدة... وهكذا، فالبطل والسياق (الشروط، الفضاء النفسي الاجتماعي، أنساق البيئة، المجتمع كما العقل) يُدرَكان معاً، غير مفصولَيْن، بنية، متفاعلَيْن (قا: الذات والشروط، العقل والتجربة، اللاوعي واللاعقل، الشجرة والتراب، الحرية والحقل...؛ قا: الثنائيات، المتكافئات، الإمّا وإماويات).

3 ـ البطل العلمي هو المعراج العلمي

البطل العرفاني المتألِّه أو المهاجر إلى الألوهة

البطل بما هو ممثِّلٌ أكبر للنجاح والمنفعة والبقائية هو موضوع دراسةِ أو «علم» الإنسان الكامل، في داخل الفكر العربي والإسلامي، بل والكوني، أي حيث اللاوعي الجماعي للإنسان ومن ثم أنماطه الأرخية (البَدْئية، الأصلية، المبادئية). هنا الدراسةُ مؤسَّسة محرَّكة في نطاق الإناسة وعلم الأديان المقارنة، علم العقائد واللاهوتات، الخرافيات والحلميات، الخيليات والرِّمازة، التصوف والتأويلانية، التحليلنفس وعلمنفس الأبطال والخلاص (را: زيعور، قطاع البطولة والنرجسية).

لقد انزاح الإنسان الكامل ـ بتسمياته القديمة واشكاله العديدة عند الأمم كالهند وفي حضارات ما قبل حضارة الإنسان الصناعي المعقّد ـ من المعنى الأسطوري والميثي،

المتخيّل والإيماني، الرمزي والمطمور، إلى المعنى العلمي، من المتخيَّل والاعتقادي إلى العقل والتجربة والسببية في التفسير والتحليل والتعليل... (قا: الخيلة بمعنى الصورة مع اللوغوس أي العقل السببي؛ أي منطق الحُلم مع منطق العلم).

البطل، في المخيال والإيمان والاعتقادي، يَفهم الوجود والحياة كما المعرفة والخلاص فهماً مفاده أنّ الإنسان يسعى بإرادته وخبرته، بعقله وروحه إلى أنْ يحقق في نفسه الآدابية والفضائل، والتروحُن والكمالات. إنه يسعى إلى خلق معراجٍ وثيقٍ بأنّ خلق الذات والتحقق (التفرد، التكامل) حالة تكون بالترقي داخل الدوائر والطبقات لمعراجٍ روحاني نوراني يرفع المجاهد (الصابر، البطل) شيئاً فشيئاً أو درجةً درجة، بحيث يغدو فيما بعد طاهراً معصوماً، متألهاً أو إنساناً كاملاً خالداً، قريباً من الله (الكمالات، المطلق، النور الأسنى) أو شبيهاً به، بل ويحيا بالله وفي الله، موحَّداً مع الله بذوبانٍ أو حلولٍ أو وحدة وما إلى ذلك (قا: العرفان، المعراج الصوفي، تجربة بوذا والصوفيين المسلمين، التجربة الروحانية في التديّن وإرادة الخلاص، الإناسة الدينية؛ قا: التسميات الصوفية للبطل الصوفي: القطب، الغوث...).

والإنسان العِلمي، في التجربة المعاصرة وما إلى ذلك، هو أيضاً، وتماماً كما الإنسان العرفاني أو البطل الإناسي أو المؤسِّس الفِرَقي، إنسانٌ ينقطع وينعزل، يختلي ويلاحِظ، يتقدَّم لنا مكملَناً، ويتميّز بفضائل رفيعة (المثابرة، الأمانة، الإيمان، تجربة الإرادة وتحقيق الفوز، المثابرة والصبر، إلخ).

كلاهما، الإنسان العِلمي راهناً كما الكامل بحسب المتخيَّل والعرفان والصورة، يسعى إلى الحقيقة: هذا يتأسَّس على الخيلة والايمان والذاتاني، وذاك على العقل وحده والموضوعانية أو التجرّب والتجريب تبعاً لقوانين منفصلةٍ عن الانسان، ومن ثم لسببيةٍ علمية... الفروق، كما هو ملاحَظ ومتفق عليه، تاريخية وبارزة، ثم هي متكاملة. لكنَّ الاختلافات أو الفروق بين النمطَيْن، وعلى الرغم من أنهما يُفهمان أسرع وأعمق إنْ أدركناهما معاً، تبقى أهم وأنفع كيما نعرف الصالح أو الأصلح. إنْ كانت الاتصالات والاستمرارات

أو الشَّبَه والانسجاماتُ بينهما كثيرة أو بادية، فإنّ الانفصالات والقَطيعات أو الفوارق والهوّات والفجوات بينهما هي التي توصل بنا إلى «المعرفة الحقة»، إلى التمييز الساطع، إلى التفسير الطِّباقي والقطاعي، وإلى الفهم أو الإدراك الدقيق (را: الهتكانية، اللاءانية، القطعُوصلية، المأزقة المتعمَّدة والاستهدافية، منطق أو فلسفة السلبانية والنفيوانية).

لعلّ أكبر الفوارق، بين نمط الخيلة والمخيال والروح ونمط العقل أو السببية أو التعليل بالعوامل الخارجية والشروط، هو فارق يتمحور حول المكان والزمان، العملِ والمقال: فمكان العقل النظري، أي مجال الفلسفة، يتموضع إذْ يكون بحثاً أو تنظيراً عن أصل الظواهر وزمان بروزها، وفي ما هو فوقها أو ما بعدها أو قادماً من خارجها؛ ويكون مختلفاً عن التفكير الخِيلي وعن العقل العملي؛ وذاك لأنّ النظرانية دراسة لما هو أسرار الوجود وألغازه أو للتنوع والكثرة وما إلى ذلك من موضوعاتٍ كالروح والمصير ونهاية الزمان أو بدايته وغيبياته (را: الفلسفة والعلم، الميتافيزيقا والعقل العملي، الأسطورة والتاريخ، الخرافة والعلم، الصورة والأفهومة).

4 ـ البُعد الإسلامي ـ الأوروبي في الذات العربية

يُقلِق المؤرّخ، والمهتمَّ بالصحة النفسية النحناوية، استكشافُ جناحِ الذاتِ العربية المنسي، بل المغيَّب والمطرود الذي هو الجناح العربي ـ الإسلامي ببعدَيْه:

أ/ الواضحِ الظاهر ماثلاً في الخطاب اليوناني العربي اللاتيني (الوثني ـ الإسلامي ـ اللاتيني المسيحي) حتى كنط؛ ومستمرّاً بعد كنط، وحتى راهناً، غير مفصوحٍ أي على غرار ما كان عند ديكارت.

ب/ والبُعدِ الغوريِّ المستمر في اللاوعي للمسلم الأوروبي المحوَّل قسراً، والمُعاني من محاكم التفتيش وقمعها لحرية التعبير عن ذاته. هنا يُطرح الخطابُ اليوناني العربي اللاتيني أو الوثني الإسلامي المسيحي؛ ومن ثم التومائيةُ اليونانية المسيحية الإسلامية، وكذلك التومائية العربية الراهنة بحسب المدرسة العربية في الفلسفة والفكر وللمستقبل؛ وأخيراً، الاستشراق بما هو متابعة أوروبية للاتجاه المتعصّب والعُنفي الذي كان معروفاً داخل الفلسفة الأوروبية.

ـ ت ـ[3]

1 ـ التأمّل الفلسفي والفلسفة التأمّلية والفكر التأمّلي (الفكري الانعكاسي)

هنا النظر الذي يقلّب «الوجوه والنظائر»، محلِّلا مقارِناً؛ وهو يُعمِل العقل، بأدوات العقل، بحثاً وتنقيباً في أمور العقل، وفي فلسفة العقلانية، وفي الفلسفة العقلانية نفسها. الفلسفة التأملية تعود وتُعاد إلى مجالٍ أعموميٍّ هو الفكر وقوانينه، مشكلاته وثمراته، تضاريسه ونبضاته، تطوره ومساره، أغواره وقيعانه، استراتيجياته ورهاناته (قا: العقلُ، الذهن، الفكر).

2 ـ التأمّلانية والفلسفة الانعكاسية الفكرية

هي الفلسفة المُحْكَمة التي مجالها وغرضها التأمل أي اعتماد العقل، وإعمال النظر في العلل والغايات، الأشياء والكلمات، العقلِ واللغة... وهي فلسفةٌ موضوعها الإنسانُ في ذاته الواقعة ضمن حقلٍ تاريخي اجتماعي طبيعي؛ والمكوَّنة من تفاعل الأبعاد البيولوجية والنفسية والاجتماعية، والمدركةُ ضمن علائقية وفي سلوكاتٍ ومعتقدات... بيد أنّها تُحلّق وتُقلِّب النظر في آراءٍ، أفكار وطموحات.

3 ـ التحول البطيء والاختمار اللاواعي انزياحٌ وقَطْعُوَصليةٌ في عالم الفكر

أوالية الانزياح النفسي وليس أوالية الاستمرار أو الاندثار

أوالية الانزياح دفاعية؛ ويتأكد مراراً أنها غيرمباشرة وغير مجابِهة، مناوِرةٌ وردٌّ ناقص على توترٍ أو قلَق، أو على إحباطٍ أمام المشكلة والحاجز كما على إحباط في العقل والحقل ومع الذات.

بات الانزياح إلى مجال فقه المصالح، كشاهدٍ، مدماكاً داخل المنفعانية والمصلحانية (فلسفة المصلحة، المذهب الأخلاقي في المنفعة). لقد انزاح العقلُ، في الوعي العربي المعاصر والمستقبليِّ نزعةً ورؤية وغرضاً أو مقصداً، إلى فقه الحضارة العربية متفاعلة وإسهامية داخل الدار العالمية للحضارة والبشرية، للمصلحة والفلسفة والخير للجميع.

كلُّ محاكمة لهذا الانزياح، ككل أحكام تبخيسية كانت أمْ إيجابية أو تسووية، هي محاكمة لأوالية الانزياح النفسي الدفاعية التقريظية، الناقصة السلبية...

فالقول، مثلاً، بالخلدونية المحدثة، بالسيناوية أو الرشدية، أو بإعطاء معنى راهنٍ للتاريخ والفلسفة والهوية، للذات والنحناوية والحضارة، هو قول قد يكون سريع الانزلاق والانزياح إلى اللاتاريخي والأيديولوجي والمصطنَع؛ وهو إعطاءٌ لمعنى قد نريده ونهواه، نتمنّاه ونتخيله (را: التلفيقانية، علم الروائز الإضفائية أو الإسقاطية، علم الأواليات الدفاعية).

يبقى أنّ الأهم، على الإطلاق، هو أنّ الانزياح إلى المعنى الحضاري الموسَّع للدين ومذاهبه، للنص والخطاب، للعلم والاقتصاد، للإيمان والمخيال والعقل، هو انزياح يقطع ويصل، يربط ويفصل، يستمر وينعدم... (را: القطعوصْلية). وذلك ما يصدق إنْ في مجال تأسيسنا للانزياح أم في مجال محاكمتنا للمردودية والفعالية، أو للسداد والنفع والحقيقي في متفاعلة الاندثار والاستمرار.

4 ـ التصوف العربي العالميني عقلٌ ابتكاري وسلوكٌ شِبه فصامي

هو راهناوي؛ ويُسمّى الانسانوي ،والعائد إلى الانسان في الوجود والعقل والخير ،وعلى المستوَيْن المتفاعلَيْن المحايث والمتعالي .التصوف الراهناوي ،بحسب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة ،ميدانٌ فلسفي يَقْطع ويصل، في الآن عينه أو معاً وفي وحدةٍ تفاعلية، مع التصوف العربي أو الإسلامي في تجربَتيْه: الأولى ،التأسيسية الطَّرحية ،الذهبية؛ الثانية أي النهضوية ،الاجتهادانية الحضارية ،التنويرانية أو الحداثانية الأولى (التأسيسية الأسطع منذ الأفغاني / عبده).

سطع وبرزَ التصوفُ الراهناوي في التجربة الجهادانية ،أي التنويرانية الثانية ،الحداثانية الثانية المعمّقة، النقدانية الواسعة. وهو، باختصار، عالميني، مسكوني، مثمَّرٌ مُمَحْوَرٌ ومتمركزٌ على البُعد الكوني، وعلى تجربة الأمم الإسلامية كلها؛ وبالتالي على الفكر المثالي الحديثِ ثم المعاصر والراهن عند الغربي، والهنديِّ بخاصة، وداخل الدار العالمية للعقل واللاعقل، وللفلسفة والروحانيات.

5 ـ التعاملية الطبيبية مع الفلسفة أو الفكر ومع الأديب أو الفنان أو العَوامّيّ المعاينة تشخيصٌ وتحسين أو تعديلٌ في الأنا والمجتمع والفكر

يكون التعامل مع التراث، ومع الفكر (لا سيّما الأصولي منه) والمجتمع أو الشخصية والمدَنيات، كتعامل الطبيب النفسي، والمحلِّل النفساني والمعالِج أو المُعايِن مع «الصابر» أو المفحوص (الزّبون):

أ/ إنّ المعاينة، أو التشخيص المؤدّي إلى طرح قولٍ في العلاج، معاينةٌ تَصْدق وتنطبق إنْ على صعيد طالب الاستشارة النفسية أو المتمأزِق (المنجرح، الاكتئابي، العُصابي) أم على صعيد النحنُ والجماعة، الأيديولوجيا والتراث، العلائقية والفكر، المجتمع والطائفة الاجتماعية...؛ وكذلك على صعيد السويِّ كما اللاسويّ، والخطابِ أو النَّصّ، التجربة الجماعية كما الحالة العيادية الفردية.

ب/ وهذه المعاينة، المتشابهة المنطبقة على كل الصُّعُد المذكورة أعلاه، تتواصل وتتواضح مع طرح فرضيةٍ علاجية هي أيضاً قابلة للتعميم على الصُّعُد والحالات كافة.

ت/ في المرحلتَيْن (أ) ثم (ب) يجب أن تقوم العلائقية، من أجل المردودية المثمِرة والفعّالة، على أسُسٍ تفاهميةٍ واحترامية وودادية بين الفكر ومقصوده، الوعي والشيء، الذاتِ والموضوع، المعالج والمعالَج، الطبيب والصابر (المستشير، المريض، صاحب الشأن...).

ث/ تلك التعاملية مع «البطل المناهِض»، مع الأصولي وكذلك مع المُناهِض، مع الفلسفة أو الفكر في نطاق تجارب أممٍ مختلفة عنّا أو متخالفة ومعادية، لا تكون تعامليةً فجة مستبدة، أحاديةً وقطعية، حاسمة ونهائية... فالمدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر لا ترمي بالأصولي إلى الجحيم واللعن أو الطرد... بل هي لا ترميه بالضلال أو البدعة، بالمرض النفسي أو بقسرياتٍ متحكمة ولا واعية تقود تفسيره وسلوكه، أو خطابه وعلائقيته.

لا نلغي المزاحِم والبطل المناهض (الجارح، الساخط، الشرِّير أو غير المُسعِف...)؛ لا نقتل الأصولي، ولا نفقأ عين الراغب بالسيطرة والمركزانية والاستغلال؛ ولا نقسو على المرضي واللاسويّ، على بطيء التفكير أو هزيل الخطاب.

إننا نتعامل مع كل معاندٍ أو تجريحي أو اضطرابي تعاملاً مرناً هو كتعامل الطبيب مع الصابر، والمحلل النفسي مع مفحوصٍ متألم، أو مع من يسعى لاستعادة توازن وعن توكيدِ

ذاتي، وإعادة صياغةٍ لشخصيته وعافيته النفسية الاجتماعية... إنّ التعامل الايجابي، المثمِر أو الفعّال والمجزي أو الإسهامي، قد صَلُح أو حرث بنجاعةٍ في حوارنا الغُفراني مع قاتلي التراث والأسلاف والماضي، مع العولمة وفلسفة ما بعد الحداثة، مع الخطاب العدمي النزعةِ وأضرابه اللاءانيّين الساخطين، مع الأصولانية والعرفانيات والغوريات، مع الآخر القوي راهناً، مع السّبّاقين في ميادين العلوم الثائرة، مع المعتِم والمطرود أو المغبون والمخبوء (را: القراءة الطِّبيبية، القراءة النفسية العيادية، القراءة التحليلْنَفْسية).

6 ـ التجَرّبانية والمنهج التجرّبي (أمبيريقي/ أمبيري) مذهبٌ بطَلٌ وقُطب

هما فلسفة ومنهج يقارنان مع الفلسفة التجريبية (التجريبانية) ومع المنهج التجريبي (را: الفلسفة العقلية؛ العقل والتجربة، وحدةُ التجرّب والتجريب وتمايزهما).

7 ـ التغييرانية الفلسفيةُ أو النظرياتُ في التغيير الحضاري الاستراتيجي والمستقبلاني

يتوسّع الاهتمام بالتغيير الاستراتيجي بحيث انصبّ على المجتمع والشخصية، الثقافة والسياسة، الأنا والحقل، القول والفعل والفنّ، المعايير والشروط والفكر كما الفلسفة. كما انّ ذلك الاهتمام بالتغيير، مؤسَّساً على التفسير أو الشرح والتحليل، وعلى الفهم والتأويل، تغيّر من نزعةٍ وإرادةٍ إلى نظرية عامة أو إلى مبحثٍ مُفْردٍ مكرّسٍ حمل اسم **التغييرانية**. وهذه الأخيرة، فلسفة التغيير أو تغييرُ نظرِ العقلِ صوب الأعمّ والأشمل، تُدْرس من حيث المجال والغرض، المصطلحاتُ والطرائق، المشكلات الناجمة والمتوقَّعة، المقاوِمات للتغيير وأعدائه والخائفين منه، أو حتى من نجاح كل نجاح ممكن (قا: التطورانية، الكهلانية، خطاب النضوج الوجداني، الرشدانية، الراهناوية، التفسيرانية).

8 ـ تكافُئية النزعة التراثانية النقدية مع النزعة أو النظريةِ الراهناوية المستدامة

التراثانية أوالياتٌ أو حركة فكرية منطلقةٌ من الحاضر، ومضمونها التذكّر وقدراته على الاستيعاب. وهنا ليس التراث كتلةً صمّاء، فارغة، يابسة... إنه يُصنع باستمرار وحيوية، بتنويع وتفجير، أو تشتيتٍ وإعادة تركيب. هو منصّة وحافز؛ وهو مهمّة نؤديها، وإنجاز نرنو لتحقيقه وإعادة إدراكه وتعضيته، إعادة تسميته وأشكلته.

التراثانية تستعيد الألم أو الفرحَ أو الشر، النجاحَ أو الفشل أو الفتورية، كي تتحرك

وتتطهّر، كي تُحلل وتُشخِّص، كي تَفْهم وتُفسِّر وتؤول... التراث طاقةٌ إذْ توضع أمام الوعي، أوعلى طاولة الفكر وأمام حضور الأنا الفاعلة، فإنّها تتحوّل إلى طاقةٍ تُمزِّق الماضي والأنا المتذكِّرة والذاكرة؛ ثم تتحوَّل إلى طاقةٍ أومرحلة تعيد بَنْيَنية ومحاكمة ما مزّقته وقطّعته... والتراثات كما كتابة الذكريات، حقل للاستدعاء والاستذكار؛ وهي مساحة متاحة للغفران أو للنسيان (قا: التأرخة، الروائز الإسقاطية، علم نفس الشهادة، علم السيرة الذاتية، الحُلميات، علم التراث). وكشاهد، لا ترى المدرسة العربية في الفلسفة والفكر ومن أجل المستقبل دقةً وصرامة في المنهج والتحليل للمجتمع المدَني الحاضر انطلاقاً من الأسلاف، أو من تجربةٍ تاريخية. وتَتَخلخل أيضاً القراءةُ الراهنة لمقولاتٍ راهنةٍ (الحرية، المساواة، العدالة، حقوق النفس...) إنْ تأسّسنا أو انتهضنا من المعنى التراثي لهذه المفاهيم الشديدة الحضور والتأثير في مجتمع الآلة المعقدة والعلوم الثائرة (را: متكافئة التراثي مع الراهناوي أو الماضي مع الحاضر المجبولِ بالمستقبلاني أي الحاضر المحلّي لكن المُرهَّن أي المَوَهَّج بالدار العالمية للفكر والعلم).

بيد أنّ ذلك لا يعني نقصاً في المردودية، أو وقوعاً في التلفيقانية والتوفيقانية واللاتاريخي. يتدرّب العقل في تحليلاته القطاعية، ولا سيما الطباقية، للتاريخ والمعرفة والتراث والخبرة، على التفسير والتنقيب، على المقارنة وإنتاج الفكر ومحاكمته وتنويعه.

9 ـ التفسيرانية متكافئةُ التفسير مع التغيير

هنا النظرية في التفسير للظواهر، للفكر والمجتمع والسلوك والحياة، تبعاً للمناهج الموضوعيةِ النزعة (الموضوعانية) والمناهج المعتمَدة في العلوم الإنسانية والاجتماعيات (را: السببية، الحتمانية، العِلة...، الثورة المعرفيائية الثانية ثم ما بعدها).

إنّ التغييرانية هي الطرف الثاني أو القطب والقيمة المناقضة للتفسيرانية، أي أنها تؤخذ معاً وبتواصلٍ جدلي مع التفسيرانية. والتغييرانية مذهبٌ نظريّ في التطور الطبيعي كما الاجتماعي، العام والشامل، المتكامل والمتوازن، الجدلي وليس الخطي. التغييرانية نظريةٌ تقدُّمية تبحث في كيف وماذا يجب أن نغيِّر في المناهج أو الأدوات، كما في الفكر والمجتمع واللغة، في التراث والحاضر والفنّ الاستراتيجي والمستقبلانية.

10 ـ التكييفانية الحضارية مذهبٌ استنجاحيّ ونفعاني في الانسان والوسط والتفاعل

نظرية متماسكة وعامّة تستهدف ضَبْط جدلية الأنا مع الحقل، أو رفْعَ معنى الانسان في المجتمع والتاريخ، وضمن الطبيعة وأمام المطلق. فالانسان يؤخذ، في هذه النظرية، ضمن وحدةٍ حيّةٍ مرنةٍ مع المجتمع والطبيعة والفكر. كلُّ تغيّرٍ في عنصر من تلك الوحدة يؤثّر في الوظيفة أو البنية أو الوسط؛ بل وفي العناصر الأُخرى. والتكييفانية تنظيرٌ عقلاني، إيجابي وإسهامي، في التواصلية القائمة والتي يجب أن تكون بين الأنا والأنت؛ وتنظير في الذات متكيّفةً وبمرونةٍ وتفاعلٍ ذهابيابي بين الذات والآخر، وضمن علائقيةٍ وإمكانات وشروطٍ أو داخل مجتمع، وفي انتماءات نحناوية منغرسة في الطبيعة والتاريخ، في التنمويات الشمّالة المتكاملة والتطور المتواظب المتناقح (را: التكيّف البيولوجي والاجتماعي؛ التطورانية؛ فَرَضية الأصلحية في الطبيعة والثقافة).

11 ـ التَّمَعْرُج فردي وجماعي ثم مجتمعي وفكري على نحوٍ غير مبسَّط وغير حتمي

هو المسار المبتدىء من الحسي والمادي، من الجسد واللذة؛ ثم الآخذ بالتعمّق والتوسّع دون إشباعٍ أو بلوغ منتهى. غاية التمعْرج النفسي ـ الروحاني، داخل المجتمع ومن حيث أنّ الأنا تكون داخل مجالٍ معافىً إيجابي، هي التحقق. والتمعرُج هو: التفريد، التكامل، إنجاز الذات، جمْع الخير والسعادة، تغيّؤ الحقيقة الكبرى، تحيين المطلق أو امتصاصه وتمثله في الذات المنغرسة في المجتمع ومجال الأنا وفي القيم... التمعرُج على صعيد الحب، كشاهدٍ أو عيِّنة، يبدأ من حب الإنسان لشيء، للإنسان؛ ثم يصعد بتعرّج وتمأزق، أو بتقطّعٍ وحلزونية وجدليةٍ متغاذية، وليس بخطية وآلية ومستقيمة، صعوداً نحو حب الله. كله يبدأ من إنسان موجودٍ في بيئةٍ أو سياقةٍ وتاريخية. وكلُّ إدراكٍ أو لغةٍ أو فكرٍ ينمو، يتطور ويتنوّع؛ وقد يَتَمَحْضَن أو يتنزّه عن النفعي والاستنجاح رغبة بالمحض، بالمجرد (را: تطور الذكاء أو العقل عند الطفل وفي النوع البشري، تطور المجتمع والطبيعةِ بتساوقٍ أو تحسيناً وتعديلاً).

12 ـ التنويرانية الأولى (النهضوية) ثم الراهنة (التنقيحية؛ الثانية وما بعدها)

نظرية تتأسس على مقولاتٍ، متماسكةٍ متكاملة، أهمّها القولُ بالفعل، واعتمادُ العقلانية.

ويكون التنوّر الواقعاني والشمولاني متحرّكاً متوقّداً بإرادة هتكِ اللاعقلي، والمؤسطَر، والمزيَّف. تتحيَّن في التنويرانية قيمُ الإنسان؛ واعتبارُ الإنسان قيمةً في حد ذاته، قادراً على التشريع لنفسه، حراً ومسؤولاً. ويكون العقل أداة ومقياساً، منهجاً وغاية، قائداً ومتبوعاً منيراً.

التنويرانية العربية الأولى هي ما يسمى حركة النهضة. وهي التجربة الأولى مع التنوير؛ وتجربةٌ حضارية اجتهادية؛ والتجربةُ الأولى مع الحداثة. أما التنويرانية العربية الثانية، وهي الحقبة الراهنة البادئة منذ أواخر الستينيات، فهي إعادة نظر في التنويرانية العربية الأولى، في النهضة: إعادةُ تدقيق أو تعضيةٍ أو اشكلة؛ وتفكيرٌ نقداني إستيعابي في التجربة الأولى المذكورة. كما هي أيضاً: الثانية، المحْدَثة، ما بعد التنويرانية، الجهادية الحضارية؛ إنّها التجربة المتطوِّرةُ مع التنوير بالعقل، والحرية، والإرادة الحرة، واعتبارِ الإنسان قيمةً في حد ذاته، وغايةً نهائيةً مطلقة.

والتنويرانية الراهنة هي، كما نظرية الحداثة الجهادية (الراهنية، الثانية، النقدية...)، إعادةُ تنظيم متواظب، ونظرٌ شمولانيٌّ تدقيقي، لمفاهيم وممارساتِ التنويرانية السالفة.

فهذه المفاهيم لم تتوطّد أو لم تَتَعمّق، ولم تتوسّع أو تتحيَّن بفعالية كافيةٍ ومردوديةٍ وافية. وبذلك فالنقدانية الاستيعابية للمفاهيم التنويرانية أو لمقولات الحداثة تهدف إلى التضبيط والتأهيل المستمرَّيْن، وإلى إعادة الصيانة للنهضوي أو التحصين المجدَّد، وهتكِ العوائق التي منعت أو أخّرت تأثيرَ تحيُّن وتزمُّن وترهْوُن القولِ التنويراني، والحداثةِ المتناقحة المعمَّمة؛ وأخّرت بوعي وغير وعيٍ اعتماد العقل والحرية ومركزية الإنسان، إقصاءَ اللاعقل وضدِّ العقل، مكافحةَ الاستبداد والفكر الأسطوري وأساليب القدْسنة والمخاتلة والعصمنة.

13 ـ تلازم وتصارع الدَّوْلانية مع المواطنية والاستبداديةِ ومع المَدَنيات والشورانيةِ

إنّ النظريات الملتزمة النقدية، أو الفكر التغييري الحضاري وعبْر الحضاري، تتوضَّح وتترسَّخ بالترخيم المنوَّع والتوكيدي للخطاب الفلسفي؛ وللفعل السياسي المتحرّرِ من ارتباطاتٍ، مخبوءة متواطئة، بالسلطة والاستبداد؛ وللمجتمع المدَني وتنمويات الانسان

والناس كما الثقافة والطبيعة.

إلى جانب النظرية في لزوم ووجوب قيام الدولة القوية ذات الأيديولوجيا العالمينية والمَدَنيات المحرِّرة، وفي وجه الدولانية (النزعة المبرِّرة للدولة الجبّارة القاتلة للحرية والشورانية)، يتحتّم أنْ تتعزز إرادةُ التحرير الجماعي؛ إرادةُ التغيير والالتزام؛ إرادةُ النقد للمزيَّف والغدر أو القهر والهدر، وتعميقُ الهتك، والإعادةُ المتواظبة المتناقحة للديناميات أو للقوى والطاقات المحرِّكة المنمِّية ومعيدة الضبط في الوظائف والمعنى للمجتمع والمؤسسات المدَنية؛ بل وأيضاً للشخصية الفردية نفسها ضمن وحدةِ أبعادها ثم في حقلٍ غير معادٍ لصحتها النفسية الاجتماعية، ونحْناويتها الحضارية، وانتماءاتها الطِّباقية والقطاعية. فالدولانية مخلخلة للأخلاقي والعلائقي، وهدرٌ للكينوني والحرية؛ وحتى «خيراتُها» أو «خدماتها» للمجتمع والسلوك غير أخلاقية لأنّها تُفرض وتُرغِم.

أمام الحرية الملتزمة، حيث الفكرُ «المثقف» المتحرّك، عقباتٌ وصعوبات اجتماعية وتخلّفٌ، متواطئون ومغتابون بل وسموم وأيديولوجياتٌ تتغاذى مع الدولاني، أي مع الحاكم والمستبد، وذي السلطة العُصابية المنجرحةِ والجارحة.

لكنّ إرادة التغيير، التي تنوجد بعدَ أو مع التشخيص للمرضي والمُمْرِض أي بَعْد ومع المعرفة، إرادةٌ هي إسهامية إثرائية، إيجابية ومربحة، تُقرّب المدنيات والإنسان كما المجتمع والسياسة نفسها من الأنسنة المتناقحة، من التكييفانية، من استيعاب الدولانية أو الدولة العُصابية المحرَّكةِ بالعنف والتعصّب والرغبةِ بالهيمنة والأحادية الاستغلالية.

14 ـ التسامحية والغفرانية والصفحية

استيعابُ الانتقامي المسترجَع والمستقبليّ والحاضر

فلسفة التسامح والغفران والعفوِ المتبادل بين الأخوة داخل البيت الواحد ثم مع الآخر

تنبّه كثيرون، داخل الفكر العربي، ومنذ القرن التاسع عشر، إلى أنّ التطور تحسينٌ يكون منعطفاً تاريخياً؛ وبعمقٍ يكون بمستوى الهوّة بين تاريخَيْن كتلك التي أحدثها لوثر (لوطار، بحسب الرسم العربي القديم للاسم) في المسيحية. نجح لوثر؛ ونجح محمد عبده، في الشكل والرسوم، أكثر مما نجح في تحريك إرادة المسامحة، وحق المذهب الآخر

في الاختلاف أو في «الإصلاح» والتطوّر، وحقّ الانسان في تفسير الدين وفهمِ الألوهية وتأويل المعتقد، وفي العفو والغفران.

ربما يكون إقرار المذهب القوي الأكثريِّ بقسوته وتعصبه، وباحتكاره الطويل للحقيقة والميراث، طريقاً لاحِباً يقود إلى التعاون ومن ثم إلى التلاقي والمشتركية. فالنقد الذاتي نجح في كل ميدان: لقد أدّى إلى التوصيف الناجح، وإلى التشخيص والتفسير اللذَيْن يعنيان التغيير أو يستلزمانه ويستلزمهما.

وكشاهد، يبدو أنّ جعفر الصادق، وزيد بن علي، وابن حنبل، صفحوا عن الظالم؛ وعن التاريخ الذي جار حتى على الحلاج كما السَّهْروردي... ولعله من الممكن التنبّؤ بأنّ الإصلاح الأساسي، أو الإصلاح الأكبر في بعض المذاهب، قد ينبع من الاقتداء بالمؤسِّسين وهم كثيرون وأفذاذ، الذين غفروا لِقاتلهم، وصفحوا عن الإساءة، وسامحوا الأعداء والقساة بل والذين ارتكبوا المحرَّمات. ليس سويّاً، بل ويسيء لصحتنا النفسية الاجتماعية كما الدينية الروحانية، أنْ لا نغفر، أنْ لا نسامح؛ وأن لا نَرْحم أو لا نُحِب أو لا نتعاطف بمجانيةٍ وعدم استنفاعية.

الإصلاح الغفراني، الأساسي في كل مجتمع أو فكر وكل دينٍ أو لغة، هو الذي قد استمرّ بعد أن نجح العقلُ في إحداثه، على الرغم من خسارة العقلِ في ميادين أخرى. فالإصلاح، بالمعنى الأعمق وغير المختص باللاهوتي دون غيره، هو الذي يَغْفر؛ ومن ثم يتيح، لكل مواطن، الحقَّ في أن يفسّر ويفهم ويتذوق، في أن يعلّل ويتدبر ويستكشف. تَتَرقى الأمّة والدين واللغة، بقدر ما تترسّخ الثقة بالإنسان وحريته، بقدرته على الصفح والغفرانِ أو المحبة، بقيمته وكينونيته واعتباره كغايةٍ وليس كوسيلة، كذاتٍ فاعلة راسخةِ الحقوق المدَنية، ومُقِرّةٍ بالآخر وحقوقه.

15 ـ التطورانية أو النظرية العربية الراهنة في الطبيعة والتطور البيولوجي كما الاجتماعي والتكيّف. وَعْيَنَة ثم استيعاب وتخطّي مقولاتِ الصراع وبقاء الأصلح

نظريةٌ في النشوء والبقاء أو في البقائية والأصلحية تجعَلُ الطبيعة أصلاً ومصدراً، محوراً وقائداً مُتحكّماً. ظهرت مرفوضةً مطرودةً عند الأفغاني/ عبده؛ ثم ظهرت بصخبٍ على يد

الشّميِّل وإسماعيل مظهر، وعبر مذاهب فكرية قريبةٍ كثيراً أو قليلاً من الفهم الماديِّ النزعة والرؤية للانسان والثقافةِ والتاريخ. قرأت المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر التراثَ، والفكر النهضويَّ الاجتهادي والفكر المعاصر، قراءةً في ضوء الداروينية، والداروينية الاجتماعية والفكرية (السياسية، الأخلاقية)، ومذاهب بيولوجيةٍ وفيزيائية أحادية.

سَعَت المدرسةُ العربية المذكورة إلى اعتماد التطورانية بمثابة منهجٍ ورؤيةٍ و«فَرَضيةٍ» من أجل تفنيد ما في الفكر العربي، وبعامة، من دوغمائيةٍ ولفظانية، انفلاتٍ وشطحٍ، وإفراطٍ في الغرق داخل الرطانة والأجوفية الفارغة وغير الواقعية... فالتطورانية تشدّ إلى العالم الواقعي والطبيعي، إلى التكيّف المجتمعي والعياني، إلى التجربة والحس والمنفعة؛ وتصدّ عن اعتبار العقل، أو الفلسفة، ميداناً ما ورائياً وأفهوماً محضاً هو كَيْنةٌ أو أَيْسة، جوهر أو ماهية، ألفاظٌ وتحليق بلا قيودٍ أو جذور... (را: نسيان الجسدي).

ـ ث ـ(4)

1 ـ الثقافة في مجتمع المعلومات الراهن

ثقافةُ ما بعد هذا الزمان الجاري أو هذا العقلِ الثائر المنفلت

هي ثقافة مجتمع الرقم والحاسوب والشبكة؛ وهي ثقافةُ المعلومات واقتصاد المعرفة والتعليم الرقمي والتعامليةِ عن بُعد... وهي موئل مصطلحاتٍ مثل: الأميّة الرقمانية، البلاد الغنية بالمعلومات والبلاد الفقيرة بالمعلومات، والبلاد السائرة على طريق تطوير البرامج والاتصالات. وهنا ثقافة ما بعد الحداثة، والما بَعْد في كل مجال؛ وهنا مؤسّسات مجتمع المعلومات وتكنولوجيا المعلومات؛ الحكومة الألكترونية وعلوم الاتصال؛ علوم المعلومات وعلوم تدقيق المعلومات (را: ثورات العلوم والتكنولوجيا والصورة؛ الفنّ السيليكوني أو الأليكتروني؛ الحوسَبة للثقافة والعلوم الإنسانية).

2 ـ ثنائية الطبقة البُرجوازية مع الطبقة الكادحة

تلازميةُ جدليةٍ منفتحةٍ بين العُسْر واليُسر

ربما يكون قد نوّع أو لوّن المعرفةَ بالمجتمع والتاريخ والسياسة تيارٌ فلسفي اجتماعي فسّر

التقدّمَ والحرية والانسان بأفهوم اجتماعي سياسي واقتصادي وثقافي (أيديولوجي) هو الطبقة الكادحة. وترافق ذلك التيار، تناقض أو تصارع، مع آخر حيَّن أو زمَّن أفهوم الطبقة البرجوازية، أو الطبقة الوسطى. لم يكن، أو يستمر، ايٌّ منهما مالكاً كلَّ الصواب، ومحتكراً الحقيقة؛ فكلاهما يزعمان أنَّ التاريخ يتفسّر تبعاً لقوانين ثابتة خالدة تنطبق عليه، لأنها تنطبق أو انطبقت على المجتمع والتاريخ والإنسان في الغرب (را: نقدُ الثنائيات واستيعابها ثم تجاوزُها وتخطّيها).

ليس ذلك المفهوم، أو نقيضه، جبروتيَّ التأثير والشرح. وليس أيٌّ منهما هو المطلق، وصاحبُ الحاسمية أي الكافي والضروري، الجامعُ والمانع... وآلةُ النقل إلى التقدم والمعاصرة، أو إلى الحداثة والنبوغ، ليست هي قانوناً عاماً، أو أداةً أحادية، عالمية أو صالحة لكل أمةٍ ولكل حضارة؛ وليست هي كونيةً، أو أَيْسة، أو جوهراً، أو ساحراً يعمِّم النجاحَ والفلاح، الفوزَيْن والتنمية التحسينية المتناقحة.

3 ـ ثنائية بين اوروبا الطيّبة وأوروبا المتنرجسة العدائية

أوروبا المعطاءةِ للحضارة المعاصرة كما الطّماعةُ الالتهاميةُ للتاريخ

تصارعُ طرفيّ القيمة الواحدة داخل متكافئة

في داخل الشراكة مع العربي التي قد تكون نافعة، بل وناجحة، قد تسير أوروبا المتنرجِسة باتجاه تفعيل الأوروبيِّ الطيّب، أو باتجاه تفعيل المساواة في اللقمة والمستوى الحضاري، وتفعيلِ التضافر الحرّ والنقدي بين أوروبا الالتهامية الاستغلالية وأوروبا الراغبة بتنمية الذات والسيطرة على الواقع والمشكلات والمصير، بين أوروبا «الشمالية» والدول الأخرى من القارة، بين الراغب بالافتراس والاستبداد السلطوي والراغب بالمزيد من المعنى والدور النافع للجميع، وللعقل كحاكم ومؤنسٍن للبشرية.

في ذلك المنظور للتعاون والتغيّر الانسانويّ داخل أوروبا يغدو ممكناً أنْ يكون حقيقياً، أي نافعاً وناجحاً، البحثُ في التعاون والتشارك والعلائقية الديمقراطية الحوارية بين أوروبا والعرب، بين أوروبا والإسلام. إنّ الأورومتوسطية، تلك الأيديولوجيا الملتبسة، شديدةُ النفع وكثيرةُ الفعالية للقويّ، لطالب النجاح بكلّ وسيلة... لكنّ تلك الشراكة

«شراكة» قابلة لأن يُنظر فيها من حيث أنها لمصلحة الجميع، لمصلحة المغبون معنى ودوراً، حريةً ومردوديةً حضارية، قدرةً على الضبط الإسهامي المتناقح، وعلى تزخيم التوكيدية والأنسنة.

4 ـ الثقافوية منهجيةٌ ونظرية أحادية تلغي القطب الطبيعي

هنا النزعة، كما الافراط والمبالغة، في اعتبار الثقافة مفسِّراً حاسماً للانسان والحرية والعقل، الوعيِ واللاوعي، اللاعقل والطبيعةِ نفسِها؛ بل وللتكيّف بأجمعيته والحضارة. هذا الفهمَ الأحاديُّ للثقافة يجعل الثقافانية [= القول أو الفكر الثقافويّ] فلسفةً واحدانيةً، والمذهبَ المناقضَ نظراً يُحيل الطبيعة المادية كما العضوية إلى عاملٍ مطلقٍ مستبدّ، متفردٍ بل الأكبر والأحسم. لكأنّ الانسان يغدو، في الثقافويِّ كما في الطبيعَويّ، منقطع الجذور والسِّياقية التاريخية، مفسَّراً موقَّداً بمطلقٍ أو بما يُشبه أن يكون أَيْسةً قائمةً بذاتها، أو أفهوماً مجرّداً وما ورائياً، ثابتاً ومسبقاً جاهزاً... (را: الطبيعانية، التفسير الواحداني أي بالطبيعة وحدها للثقافة والعقل، للانسان والحياة، للتطور والتكيّف).

-ج، ح-[5]

1 ـ الجَسَدانية طبيعةٌ وثقافة وبُعدان بيولوجي ونفسيٌّ اجتماعي

هي القول الفلسفي، داخل الفكر العربي الراهن منفتحاً على الفكر الكوني وعلى الهمّ المسكوني، في الجسد موجوداً هو والنفس أو الروح معاً؛ أي مزيجاً من البيولوجي والتاريخي والنفسي الاجتماعي في وحدةٍ حيةٍ تفاعلية. لا تدرك النفسانياتُ إلا في البيولوجي، وفي مواقف وسلوكاتٍ للإنسان الموحد الأبعاد (را: علم النفس التطوري، الفلسفة التطورية الاجتماعية، الراهناوية العربية، أنسنة الانسان، العقل كما سلوك، العقلُ سلوكٌ هو، الميميائي والجينيائي).

2 ـ الجَماعانية النَّحْنُوانية والانتمائياتُ الطِّباقية والقطاعية الأفقيةُ إلى النَّحْنُ الكبرى

هنا النظرية التي تُمركِز حول الجماعة العضويةِ والروحيةِ المجتمعَ والسياسة، الحياةَ والفكر، العقل أو السلوك؛ كما اللاوعي واللاعقل والتجربة. وهنا نظريةٌ تشمل

الأفراد/ الأعضاء في كلٍّ موحَّد، في بنية عامة، في مشتَرَكيةٍ روحانية، في عقلية الطائفة الاجتماعية كما الدينية، في علائقية الأم بأبنائها أو الأبِ بأبنائه والأستاذِ بتلاميذه (را: النّحنُ العائلية كما المدرسية، العُماّلية كما المهنية، التضامنية العضوية، التضامنية المؤنسنة). تَسْتدعي هذه النظرية نظريةً تنطلق من الفرد، ومن علائقيته التبادلية الحسابية مع سائر أعضاء المجتمع أو الطائفة الاجتماعية. هنا الفردانيةُ والجماعانية، في المجتمع والفكر عند العربي، مختلفان قليلاً عن المعنى لكل منهما ـ ولهما معاً ضمن بنيةٍ أو متكافئة ـ في المجتمع معقّدِ الصناعة والتكنولوجيا والصورة.

3 ـ الحداثة المتحقِّقة (عند العربي، كشاهد) والحداثةُ المنشودةُ ضمن الحداثانية المسكونية

من سمات فلسفة الحداثة، ثم من مجلوباتها التي ترسّخت وسيطرت، عند العربي المعاصر ثم الراهن؛ يُذكَر: أ/ التضلّع في صُنع الإنسان أي في نقل النظر المعهود في النفس إلى النظر في الإنسان ومعناه، وكونه قيمةً وذاتاً، فاعلاً وحراً مسؤولاً... ولا غرو، فقد تعمّقت القيمُ الحُرّانية (الليبرالية). بذا، كان التشديد على المدنيات أو على قيم الحريات والعدالة والمساواة...، وعلى فلسفة اللقمة الشريفة البهيجة، وعلى المجتمع المدَني، والشورانية، والحقّ بالاختلاف والتعدد والحوارِ كما التضافرية (قا: التنويرانية؛ التعريفات الرخوة الوفيرة للحداثة في العالم).

ب/ لقد استوعب الفكر الحداثاني القولَ المتمأزق الذي يقضي بأنه لا قدرة للعربي على الخوض في فلسفة الكائن، أو في الأنطولوجيا (الأيسيات)، والفلسفة المحضة أو في النظرانية والمحضانية. ومن أقدر الهادمات لذلك القول، التسفيلي لأمةٍ ومن ثم عقلٍ أو لغة، هو الهادم الملخَّص بأنه إنْ كان العربي، أو المسلم بل والاسلامي، محكوماً بأنّ الأيسيات نظر غير ضروري لأنّ الدين شرحه وحدده لمرةٍ وحيدةٍ وإلى الأبد، فإنّ العقل البشريَّ لا يستطيع ـ ولا يبغي ـ مَنْع الخلاف والتعدد؛ ولا يستطيع إلغاء التشقق والتوالد، الطمس والتلميع، التنويع والمناقضة، التعديل والتراجع، الإفتكار والابتكار، التقدّم والإبداع، التجديد أو إعادة الإدراك... في عبارة أخرى، لا نستطيع أنْ نقول إنَّ العربي لا يعرف القلق أمام المصير، والتفكيرَ خارج المنقول المسموع، والنظرَ خارج

المسلمات والمصادرات واليقينيات... فالإيمان نفسه إيمانٌ بالعقل معاً والحدس، بالمجرّد والخيلي والاعتقادي. وليس العقل مقيَّداً مسبقاً، ومغلولاً، ولاغياً للحرية والشورانية والتعاقدية، للبحث والنظر المقالي الأفهومي، للتاريخي والنسبي واللاواعي. ليس العقل، السلوكُ أو الانسان، معادياً مطارِداً لما هو النفسيُّ واللاوعيُ والتجربة، ولما غير العقل أو إلى جانب العقل (را: حقبات الحداثانية، التسميات العربية المترادفة مع التكييفانية؛ عالمية الحداثة وتعدديتها، طِباقاتها وميادينها، عقلها وتناقحها).

4 ـ الحُرَّانية أو فلسفة الحرية والارادةِ والعقلِ المَدَني كوظيفةٍ وعضوٍ ووسط

هي الفلسفة أو النظرية الفلسفية الراهنة في الحرية والقيم المرافقة لها، أو المدرَكة معها بتغاذٍ وتناضح. وهكذا تكون الحُرانية (الليبرالية، في الكتاب الفلسفي العربي المعاصر ثم المستقبلاني) تنظيراً وتأمّلا في حقوق النفس داخل التجربة العربية؛ وتجارب الأمم الباحثة عن التغيير؛ وفي قيم الحرية عند الفرد، وفي نطاق المجتمع والفكر؛ وعلى الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وفي ميدان التربويات والتنمويات والتعلّمات الحضارية؛ وذلك كله مدرَكاً بالمقارنة مع تجارب الأمم الأنشط والأفعل داخل الدار العالمية للإنسان والحرية، للمواطنية والقانون، للأخلاق والقيم الاشتراكية كما الأفقية (را: اللوكانيةِ العربية، الشورانية المعاصرة ثم الراهنة؛ المعنى المُمطَّط والتلفيقاني؛ للمبايعة).

والحُرّانية، بحسب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر والمدَنيات، مُتفاعلة مع فلسفة الحداثة وفلسفة الأنوار (التنويرانية) دون انقطاع مطلق، أو انفصال بتارٍ ونهائي عن التاريخي والمحلي. وهي المذهب الليبرالي في السياسة والاقتصاد، في الحقوق والمدنيات... فالحُريانية تنظيرٌ حرٌّ في حقل الحرية على كل صعيد فردي ونحناوي، علائقي ومجتمعي، فكري وقيمي؛ وفي تعميق أبعادها، وبلورة معانيها وتنويراتها، خطابها وتزخيمها للإنسان والعقل والما يجب، ولميزان العمل والقول والفعل. والحرية حيرة؛ ثم هي تحرّرٌ أمام تعدد الاختيارات، أمام التحيير المعتِق للانفتاح والمرونة، للحياة والحركة، للافتكار والابتكار.

5 ـ الحَسَدانية. منهجٌ للفهم بالمعاناة ونظريةٌ تفسيرية وتأويلية في انجراح الذات واعتبار الآخر وصوغِ المواقف الحضارية وتقليصِ التوترِ واللاتوازنِ

الحسدانية، أو مبحثُ الحسد والغيرة كما النفورِ اللاواعي والمُحِبِّ معاً، نزعةٌ إلى «كره» الآخر القويِّ أو القاهر، الناجحِ أو المتفوِّق... وهذا الموقف التطهّري، الجاذبُ والطارد، يكشف ويُخفي: يكشف مشاعر بالدونية؛ ويخفي رغبةً لا واعية أو ميلاً إلى التغلب والانتصار على ذلك المتغلِّب المنتصر (قا: الغيرة بين الإخوة أو الأصدقاء أو الزملاء؛ الحسد وعين الحسود في الإناسة والتحليل النفسي...). تتمظهر الحسدانية عند الصوفي تجاه النبوّة والألوهة والقوى الخارقة في الطبيعة؛ وعند الإنسان؛ وعَبْر الرغبة بالخلود. كما هي تتمظهر ليس فقط على الصعيد الفردي والمادي، بل وأيضاً على صعيد المجتمع والفكر، والأمم كما القارات والأيديولوجيات. والشاهد هو التشخيص والعلاج المقترَح للحسد والتوترِ في الذات العربية تجاه بعض الأمم الغربية، وتجاه الأمم فائقةِ التنظيم والإدارة، دقيقةِ وغزيرةِ الإنتاج التكنولوجي والعلمي والصناعي المعقَّدِ الثائر. وكذلك هي أيضاً حالُ المشاعر الحسدية بين الايديولوجيات أو النظرياتِ كما النحناوياتِ العربية الراهنة؛ فكلّها تقوم على الاقتراب والابتعاد، على صراع قطبيّ العاطفة الواحدة.

6 ـ الحَسْمانية (الأحْسَمية. العامل الحاسم) نظريةٌ ثم منهجٌ تفسيرٍ وإنتاجٍ للنظريّ والتاريخي والمعنى

هنا تفسير للتاريخ والذهن، للإنسان نفسه وللوجود، بعامل هو أحادي متفرّد؛ وليس بحسب متلازمة عوامل متداخلة متضافرةٍ ومتزاملة داخل شروط ملائمة. وهكذا فهنا التفسير للنجاح والفشل، للمواقف الكثيرة أو القليلة الحظ، ينتقد ويستوعِب القول بعاملٍ مستبدّ مسيطر، جاهز وكافٍ نافٍ؛ أي يتجاوز القول بعامل حاسم هو جامع مانع؛ من نحو: البطل، الأرض، القائد، القوة، العِرق، الموقع، الاقتصاد، الأيديولوجيا، الدين، القمع، المواصلات، المناخ، المجتمع، السلاح، الثروة، العنف، الحظّ، الصدفة...

7 ـ حاجات حضاريةٌ بحسب الهرم الأميركي الأمبراطوري (العدالة، كشاهد)

انبهر الكثيرون، إنْ عند الأمم معقّدة التكنوتْرون وثوراتِ العلم أمْ عند أممٍ تسعى

للتوكيد الذاتي وإرواء الدوافع الحضارية، بنظريةٍ أمريكية في العدالة. إنّ نظرية راولز في تحقيق الإنصاف، ودفع الظلم، تبدو شديدة الارتباط، منبعاً ومصبّاً، أو طِباقياً وقطاعياً، بالمجتمع الصناعوي كما الآلياني ومتكثِّرِ النظم التعاقدية والمؤسسات والشركات الأوطانية أو عبْر القومية والمتعولمة... إنّ مكانة أو معنى الإنسان، في المجتمع الأمريكي وتمثيله لما بعد الحداثة في السياسة والاقتصاد كما في التفسير والعقل أو في العيش والتواصل، هي مكانةٌ ومعنى يفسِّران المجتمع وقيم المجتمع، العلائقيةَ التعاقدية أي حيث تكون قيم التفاهم والحرية والديمقراطية وما إلى ذلك من فكر أو عيشٍ ليبرالي منفتح وتحاوري، ومتواظِبٍ متلاقح. يفسِّر ذلك المجتمع، ذلك الفكرُ الليبرالي الرأسمالي والنظَرُ في المدنيات، الأخلاقَ مع الآخر، واحترامَ الآخر ومحاورته أي حيث محبة الآخر، والثقة به، واعتباره ندّاً ومكوّناً للذات، وممثّلاً لها، وعليه ما عليها وله ما لها (را: المجتمع والعقل أو السلوك وفلسفة القانون في المجتمع الصناعوي؛ «النظريات الفلسفية» في العدالة داخل العقل الأميركي؛ هرم الحاجات والدوافع الحضارية عند الفرد وفي المجتمعات والأمم).

8 ـ الحَرْفانية قتلٌ للانسان والانسانوية والحرية

هنا نزعةُ التمسّك بالحَرْف في القراءة. فالتفسير يكون أحاديّ المستوى والبُعد؛ والفكر يكون دوغمائياً مقفلاً، ثابتاً جامداً، إلغائياً إقصائياً؛ والمحاكمةُ ـ كما النظر والفهم أو التحليل ـ تكون جاهزةً ومسبقة، قسريةً واستبدادية، إرغاميةً وجلمودية.

ـ خ ـ[7]

1 ـ الخرافيات والعقل أو الفلسفة

تَتَدبّر المدرسة العربية الراهنة في الإناسة الخرافةَ؛ وأخواتها كالحكاية والفنون الشعبية، الأسطورة أو الميثة والأصطورة، الشعائر والاحتفالات أو الأعراف والمعتقدات، الفنون والأزعومات الشعبية والترهات، الأحلام والمرض العقلي، عقليات الطفل والبدائي والكهوفي، الشاعر والصوفي... والخرافيات هي القطاع الأبرز في الإناسة، وعلمٌ، ونمطٌ

من التفكير، ومجتمعُ المشتَركية (الطائفة، المتَحد، النحناوية المهنية، الأقوامية أو الإثنية الأعراقية...)... وكما إنّ الخرافيات روابط وعلاقات، فهي أيديولوجيا، وخطاب، وقراءةٌ للوجود والمعرفة، للطبيعة والكليات أو العلل الأولى، وللماهيات والمصير والإلهية (را: علوم اللاوعي الثقافي، عقلية النوع البشري، الخرافة والعلم، الأسطورةُ كما الفلسفة).

علم الحكاية الشعبية هو علمٌ لقراءةٍ خرافية للكون والواقع والحياة، للقدر والظواهر، للبشرية، للخَلق والخالق والخُلُق... الخرافيات، أو الأسطوريات، قطاع إناسي يُدْرس كما تُدرَس أي ثقافة أو خطاب؛ وتبعاً لطرائق يستولدها ويحدّدها غرضُ ذلك العلم أو منطقه، وأوالياته في الإنتاج والمحاكمة، وفي صياغة المفاهيم والقوانين كما في التأرخة والحَقْبنة، بل وتفاعل الخرافي المحلي مع الخرافي في العقل والتفكير والنقد داخل إطار الدار العالمية. تُدرَك الخرافة كما يُدرك الحلم واللاعقلي والخِيلة، بل والتأرخةُ والسيرة الذاتية؛ فالقوانين المفسِّرة هي هي في تلك القطاعات، وكذلك تكون أيضاً الحقائق والميدان، الغرضُ والمناهج، اللغة وأواليات الانتاج التخيلي أو الأسطوري (را: التحلينَفْس والألسنية والإناسة، فَرَضيةُ التطورية البيولوجية والاجتماعية...).

2 ـ الخَيْرانية فلسفة في الخير والسعادة وفي الجمال والأنسنةِ النقدية

هي الخطاب الفلسفي في الخير مُعرَّفاً نسبة إلى الشر والألم والعنف، إلى التدمير والحزن والقلَق، إلى الرذيلة والفعل الناقص (السلبي، غير القويم، المعادي للعقل والمُثل والقيم الجماعية والقوانين الأخلاقية كما المدَنية والسياسية). وعَرفَت القيمياتُ، عند العرب، المذاهبَ الفلسفية التي تجعل الخير هدفاً أسمى للحياة الأخلاقية، والقيمة الأولى، والقانون الأخلاقي المركزي. كما عرف الفكر العربي الإسلامي، والمعاصر، مذاهب أخلاقية في اللذة؛ وفي الزهد، والصبر، والآدابية، والجسد، والمحبة؛ وفي الفضيلة والعقل كمحدِّدٍ للخير والقيمة والجمال، كمحلِّلٍ أو محاكِمٍ للحدس والمتخيَّل، المقدَّسِ والكمال (را: القيميات، المذاهب في الأخلاق، المذاهب التَّربوية كما السياسية، النظرية العربية الراهنة في أربعية الفضائل وفي محاكمة المذاهب الأخلاقية الغَرْبية من حيث تسمياتُها الراهنة).

ـ د ـ(8)

1 ـ الدار العالمية للفلسفة

ومن تسمياتها الأخرى المتبادَلة المتواضِحة: القول الفلسفي، الذمة العالمية، العقلُ المسكوني، الخطابُ العاليني، الكتاب الفلسفي، الزاد الفلسفي، العقل الكوني، الحقوق المدنية للإنسان الكوكبي، الوعي المتعولم... (را: استراتيجيا المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر والأنسنة النقدية؛ الفكر والمسكونية؛ العقل العالَميني).

2 ـ الدار العالمية للإنسان المُنغلِب والقطاعِ المنجرح

هنا الإنسان المستباح، المُشيْأن، المغلول، المهدور، المقهور، المغدور...؛ وهو أيضاً: المغبون، المطرود، المهمَّش، المنسي، المرفوض، اللامرغوب، المستلب، المدمَّر، المستبعد، المؤثَّم... يُدرَك هنا المحلي مع العالمي، أو الخاصُّ مع العامّ، ضمن متلازمةٍ متصارعةِ القطبَيْن.

3 ـ الدلالة اللامفصوحة والمعنى المتضمَّن والقطاع المعتِم أو البور

هنا قطاع المعنى، التابع، الثانوي، الثانيوي، القابع، الهاجع، الكامن، اللامفصوح، الظلي، اللامعبَّر، الخافي، المستور، اللايَنقال، اللامنقال، المسكوت عنه، القارّ، المطمور، الدفين، اللامتفكَّر أو اللامفكَّر فيه (را: اللاواعي أو المَنسي في التحليل النفسي كما في التطورانية الاجتماعية، في الألسنية كما في الإناسة).

4 ـ الدولانية مذهبٌ في الفكر السياسي وممارسةٌ عُصابية للسلطة وألهنةٌ للدولة

هي النظرية، كما الممارسة، التي تعطي للدولة جبروتاً، أو حضوراً وتأثيراً، على كل صعيد؛ وفي كل مجالٍ أو غرض. فهنا الدولة «مطلقة»؛ أو هي المطلق، والعامل الحاسم، والناقل «المزعوم» للشخصية ـ وللنظم كما البنى والمجتمع ـ إلى الأزهى والأمنع. هنا أيديولوجيا هيمنةٍ وهيْلمةِ الجبّار المتفرّد، الطاغي المستبدّ، الظالم الجائر، القامع والقاتل للمَدَنيات أو حقوق الفرد والجماعة والوطن (را: الرئيس العُصابي، السياسة المرَضية المُمرِضة والمعادية للحرية والفضيلة...).

تتمظهر الدولانية في الأنظمة السياسية الشمولية، الكليانية، التوتاليتارية؛ من نحو: النازية، الفاشية، الحاكمية الأحادية في أكثر البلاد الساعية إلى الأشرئبات. الدولانية

نظرية تُبرّر الطاعة والانصياع، برضى وقناعةٍ إيمانية، للدولة الظالمة، للسلطة القائمة والقاتلة لحقوق المواطن والوطن والمواطنة. وهي مشروعة، مشرعنة بل ومؤسطَرة، في المذاهب الأصولية وفي الحَرْفانية المتشددة، وفي الفكر الاستبدادي، والمجتمع الخائف من الفوضى. وهي الإصرار على استمرار الدولة القائمة حتى إنْ كانت مستبدة أو جائرة (قا: المذاهب السياسية الفوضوية بإطلاق؛ الرفض اللاهوتي للثورة؛ التقبّل والرضى انتظاراً أو حذَراً وخشيةً).

5 ـ الدَّهْرانية رؤيةٌ للحياة ونظريةٌ في الزمان والتفسير والمقدّس والدين العملي

قول فلسفي في الدهر يستدعي الفلسفات الملحدة في الفكر العربي الإسلامي، أو المذاهبَ المنكِرة للنبوة، كما القائلةَ بأوّلية العقل والانسان، وبالدهر أو الزمانِ والمساواة بين الأمم أو العقول وبخاصةٍ بين الاديان (را: التفسير بالنفعي للدين العملي).

ـ ذ ـ[9]

1 ـ الذهابيابية فلسفةٌ ومنهجيةٌ في الأيس والمعرفة والسلوك (الفعل والقول والنفسي)

نظرية في الجدلية المنفتحة التعرّجية بين الواقع والفكر؛ ومذهبٌ في التناقل الحيّ والمغتني باستمرارٍ للذهاب من الواقع إلى الفكر، ثم الإياب من الفكر إلى الواقع، إلى المجتمع القائم والشروط أو الحقل... هنا نعتمد مصطلحاتٍ مماثلة؛ من نحو: الكَرْفرة، العَطا أخْذية، الفوقَتَحْتية. وللشاهد، إنّ الكرفرة هي الكرّ والفرّ المتلاحمان والمتواظبان، الجدليان والمتفاعلان، بين البنى الاجتماعية وبنى الفكر التي هي: المُثل والقيم، الواجبات والقوانين والسلطة، الأهل والتربية والأيديولوجيا؛ بل وبين الطِّباقي والقطاعي، المعمَّقِ والبادي، الما فوق والما تحت، البيولوجي والاجتماعي (الفكري، الأخلاقي...).

ـ ر ـ ز ـ س[10]

1 ـ الرُّشْدانية فلسفة النضج الوجداني اللاإرتوائي واللامُستكفي

نظريةٌ في الرُّشد المتواظب، الفرديِّ والفكري كما الجماعي والحضاري. وهي خطابٌ

أو استراتيجيا هدفها السير نحو صُنع الراشد الناضج المتناضج. تُفسَّر وتُفهَم، اي تُحلَّل وتُستقرأ، مقارنةً مع التلميذانية، والاعتمادِيةِ؛ وحتى مع الكهلانية والاتجاه الشيخوخيّ.

تُدرَك الثنائية هذه ليس تبعاً لمبدأ التناقش، أو منطقِ الإقصاء وحيث تهميش قطبٍ لنقيضه، للآخر...؛ بقدر ما هي ثنائية قطبَيْن: راشدٌ جداً وتلميذٌ تواكلي اعتماديّ في إنتاج المعرفة كما في التفكير والتأميل، في التعلّم الحضاري، في اكتساب المهارات ومراكمة الخبرات، أو تثويرها أو إعادةِ تَعَلُّمها.

وفلسفة الرشد المتلاقح، في الشخصية والعقل والمجتمع، تعني اعتبارَ الرشد بمثابة استلام الراشد للعقل؛ والشعورَ بالحرية والاستقلال، وبالقدرة على التشريع للذات وعلى تحمّل المسؤولية. الرشدانية فلسفة محورها الاكتشاف وغرضها الإبداع؛ وليس فقط الفطام النفسي عن المراهقة وتجارب الماضي. وبلوغ الرشد تعبيرٌ عن تحيين إرادة التحدي دفاعاً عن الاستقلالية في التعبير والتفكير، في الامتلاك والاختلاف، في الاجتهاد والتكرّس، في تحقيق الذات وتوكيد السيطرة على المخاوف من استعمال الحرية والعقل، ومن أخذِ المبادرات الشخصية، ومن اعتماد المقارنة وإعمال إرادة التحرر والاشرئباب والإسهام (قا: الكهلانية؛ طَفْلنة الشخصية كما العقلِ والانتماءاتِ النحناوية؛ العقلية الشيخوخية...؛ أيضاً: التسميات الأخرى للرشدانية من نحو: التكييفانية، التغييرانية، التنويرانية النهضوية ثم الراهنة، الراهناوية، العقل، النضج النفسي الاجتماعي والبيولوجي، التطور الثقافي ـ الطبيعي، إلخ).

2 ـ الرشدانية والتراثانية فلسفة مُحْكمةٌ ومستقبلانيةُ النزعة والرؤيةِ ومتلازمةٌ أو متكافئة

فلسفة في التحرر من التواطؤ مع الصورة المنجرحة التي يقدّمها العدو عن الذات والتراث؛ وحتى عن المستقبل والتوكيدية. وهي تحرُّرٌ أيضاً من الإحباطات اللامتمايزة، ومن المقاوِمات اللاواعية للتقدم، ومن معوّقات تراثية، ومن الاستسلام للاستبداد السياسي أو الطغيان في العائلة والمدرسة والمؤسَّسة. وهنا نزعٌ للقَدْسنة والعَصْمنة عن الظاهرة التاريخية والواقع الاجتماعي، عن الشروط الموضوعية والسياق الحضاري

والحقلِ كما البقائية (را: متصارِعة الطرفَيْن).

3 ـ الراهناوية أو الفلسفة المنتهِضة من الحاضر والمزمِّنة المحيِّنة للراهن المتوجِّهِ إلى المستقبل

المذهب الفكري، أو النظرية التي تفسِّر التراث الفكري والسلوكي، المتخيَّل والرمزي، الشفهي والرسمي (المدوّن، الفلسفي، الكلامي)؛ ثم بعد تفسيره ومعرفته، معرفةً تبعاً للراهن الناجح في العلوم الإنسانية، تعود النظريةُ هذه إلى تغييره بمعنى أنها تعيد إدراكه وضبطه ثم تثميره أو توظيفه تبعاً لما هو راهن في المعنى العام، والبُعدِ الكوني للإنسان، والدارِ العالمية للفلسفة والفكر والتاريخ.

هي فلسفةٌ؛ وإرادةُ تخطيطٍ، وتكييفٌ مستمر مع الراهن عالمياً أو عند العقول المتقدّمة؛ وهي تَحْيينية، تُدخلِن علوم الحال... هي الفلسفة أو الفكرانية التي تمتلك صفة الراهنية على صعيدٍ فلسفي اجتماعي سياسي، أخلاقي أو تربوي (قا: روح وخصائص المعاصرة، روح الزمان الذي تكون فيه):

أ/ الراهنية هي الفكرة أو النظرية الراهناوية: هنا صفةٌ لاهتمام أو إشكالية، لموضوعٍ أو قولٍ حالي، صدر للتوّ، راهناً. أمّا القول الراهناوي فهو ما غداً يُدرَك كقولٍ فلسفيٍ، أو كنظرية في الحال الراهن لمقولةٍ أو مذهب، لحركةٍ فكريةٍ أو لخطاب (قا: التكييفانية...).

ب/ رَهْوَن، يعني جعله راهناً؛ أي أدخله وحيَّنه في الراهن؛ تَزمَّن في الوقت الذي يكون فيه وعليه. جعله موضوع الساعة الراهنة الآن.

4 ـ الرأيَوانية والآرائية قطبٌ كما آخر هو النظرية

الرأي ليس هو التحليل العقلي. القولُ والرأيُ هما خطابٌ وانطباع

هي تصورٌ للفلسفة انطلاقاً من رأي يكوِّنه زارعٌ في الفلسفة؛ ولا سيما حين تأرخة الفكر، وحين تحليل شخصيةٍ فلسفية (قا: رأينا الذاهب من تحليلنا لآراء فيلسوفٍ إلى فلسفته) أو نظرية ومقالٍ أو مفاهيم.

لا يكُون نظريةً الرأيُ المكوَّنُ من الممارسة، ومن معاناة قراءة الفلسفة تقطيعاً وتفكيكاً وتعقّباً لجذور كل فكرةٍ ومقولةٍ أو نظرية؛ ولا تكون آراؤنا فلسفةً متماسكة وإنما تكون «آرائية»، آراءاتٍ مجمَّعةً متلاصقة في أكدوسة. والآرائية هي آراء مبعثرة، متقلبة وغير

معمَّقة، غير مندرجة في نسق؛ وقاصرةٌ عن تكوين نظرية متساوِقة في العالم والكون، في الذات والحقل أو في الأنا والشروط الاجتماعية، في المعرفة والحقيقة، في العقل وما هو غير العقل، في القيمة والحرية، في الدلالة والمعنى والمدلول... وهنا تُستجلَب متصارعةُ الرأي مع النظر، الانطباعِ مع التحليل، الشذراتِ مع النسق، التجميعي مع البنية أو الكلّ الجيّد الموحَّد.

5 ـ الرفضانية أو النقدانية الرَّفضيةُ نزعةً واستباقاً ونظراً أو منهجاً وفلسفةً

مقولة الرفض تُصرّ على أنّ المواطنة أو الحداثة مهدورة، مغدورة، مغلولة، متمأزقة، مأزومة، منجرحة، فاشلة، محبَطة، متوتِّرة، معذَّبة... وخلاصة هذه النعوت، المائعةِ أو الأوصاف الرفضية الرخوة، هي أنّ الصحة النفسية الاجتماعية هشّة ورثة، متوعكة متعثّرة، سيئة وسلبية، ناقصة التكيف أو قليلةُ التكيّف في كل حقلٍ، وعلى كل صعيدٍ أو بُعد؛ فمثلاً، يقال أو يَرِد أنّه، في مجال الإنتاج العالمي البُعد، لم يؤسِّس العربُ الشركة العملاقة المخترقة للحدود القومية، المتحرِّكة الفاعلة على صعيدٍ كوكبي؛ وهكذا كان. ذاك رفضٌ، خطابٌ أو مقال أو نقد، هو نافع أكثر مما هو سديد. لكنه يجب أن يكون كعامل موثِّب لأنه يُمَأزِق. إنه يُحرّض أكثر مما هو فعلي، أو صائب، أو «حقيقي».

وتفسير الذاتِ الفاعلة بمصطلحٍ واحدٍ هو القهر والهدر، أو الاغتلال والغدر، معناهُ رفضٌ لكلِّ إيجابي، وعلى كل صعيد؛ وذاك الرفض ليس تفسيراً مستنفِداً أو كافياً. الأجدى هو الانتقال من الرفض إلى الرفضانية، ومن النقد إلى النقدانية أي إلى حيث لا نتمركز على القَطْعي والحَسْمي، على عاملٍ أو مقالٍ هو أحادي استبدادي، يُقلِّص ويختزِل، مطلق أو جوهر، مركزانيٌّ ونرجسي عدائي.

6 ـ السوسيو بيولوجيا والسيكوبيولوجيا تطوير وإثراء للفلسفة والفكر

تطوير البيولوجيا للصّراعي وللعلم والتكيّفِ الطبيعي والثقافي

علم الاجتماع بحسب المنهجية والنظرية كما المفترَضات البيولوجية، وتماماً كالحال في علوم النفس وفي التحليل النفسي بحسب البيولوجيا وأولوية العضوي (والمادي، أيضاً)، قطاع متفاقمٍ عمقاً ومردوديةً في علوم الطبيعة والحياة ومن ثم في علوم العقل

والثقافة. تُستحضَر، هنا، محاكمةُ الداروينيات والمذاهب البيولوجية في التفسير العربي المعاصر للعقل واللاوعي، القانونِ واللغةِ واللاعقل، التكيّف والبقائية والاستمرارية.

ـ ش ـ ص ـ ض ـ ط ـ ظ ـ[11]

1 ـ الشخصية (البشرية كما الاعتباريةُ أو الأخلاقية المعنوية) الراهناويةُ

النضجُ الوجداني اللامرتوي والمتناقح كما التكاملي في الشخصية الراهنيةِ المنزع

تُعدُّ شخصيةُ النظريات العربية، أو الخطابِ العربي الراهنِ في السلوك واللاعقل كما في المستقبل والتكييفانية، ناضجةً وجدانياً لأنَها متحركةٌ متوقّدة بالفكر الراهن في العالم والعلم والقيم. وهي راهناوية؛ همُّها ومقصودها أو استراتيجيتها المتناقحة الإنتاجُ والإسهام طبقاً لما هو متحقق راهناً، ومُطلٌّ على علوم المستقبل، وعلى النزعة المستقبلانية والمستقبليات، والتطورانية المؤنسنة بيولوجياً وثقافةً أوجينةً وميمةً.

2 ـ الشخصية الهرِمة وعُصاب الكهلانية داخل الشيخوخية في العقل والأنا والمجتمع

تقيم الشخصية الراهنةُ الفعلِ والإرادةِ والنشاطِ الذهني علاقةً مع ذكرياتها (تجاربها السالفة، الماضي) سويةً وسليمة، معافاة ومعافية. وتلك علاقة تؤكد الذات في واقعها الراهن... تنحسر الشخصية إنْ كانت علاقتها مع ذكرياتها تراجعية، تحكّمية وتسلّطية. فالعودة إلى الماضي، عند الكهل والشيخ، مؤشر ضعفٍ وتقهقهر؛ وهروبٌ من الواقع أو خوف منه أو نكران له؛ ورفضٌ للمجابهة وللتجديد في التكيّف مع الراهن، وفي السيطرة على الذات والمشكلات. الذكرى إنْ حلّتْ محلّ الصورة عن الحال النافذ رجّت الشخصيةَ والثقة بالذات، بالإقبال الذاتي والرضى الإيجابي السويّ عن الذات... هنا يُجذَب القولُ في: التشيّخ أو «الخَتْيَرة» في الفكر والمجتمع والانسان، النزعة الكهلانية، تقهقر الأنا أو الحضارة أو القيم...، الذّبولية، اللاعقل والنفسيات والبيولوجي بحسب التطورانية العربية المؤنسنة والنقديةِ المنهج.

3 ـ الشّرّانية والخيرانية هما الشّرّ مع الخير في متكافئة أو متلازمةٍ تصارعية

القول الفلسفي في الشرّ قولٌ في الخيرانية؛ إنّهما يتساكنان. وهما يتبادلان التغاذي

والتواضح، الأثر والتأثير، الحضورَ والغياب... يدرَك الشرُّ والخير داخل بنيةٍ أو في نسقٍ (نظام)، وفي كلِّ عام أو في وحدةٍ حية منفتحة، وفي ثنائية غير محكومة بمنطق التناقض أو الاستبعاد أو التراذل، في جدلية المتكافئَيْن أو القطبَيْن للحكم الأخلاقي عينه؛ أي للشخصية عينها، وللعاطفة عينها. فهمُ الشرّ ورموزه، وترميزاته كما رَمْزَناته، شرطُ ضرورةٍ من أجل فهمٍ للوجود والحياة، اللاعقل والوعي، الحرية والخير والقيمة، الإنسانِ والعلائقية والتكيّفً... نفهم القيمة أعمق كلما تعمّقنا في فهم الشر ليس فقط من حيث معالجته ودوره في الدين والوجوديات والليسيات؛ وإنما أيضاً من حيث مسرى وتكوين الخير واللذةِ والأعراف، الفرحِ والآخر والذات. فالذات الفاعلة الحرة، المشرِّعة لذاتها والمتحرِّكة المتوقدة بقيم الحريةَ والإرادة المتحرِّرة المسيطِرة على الشروط أو على الحقل الموضوعي، ذاتٌ هي أساسُ فلسفة الحضور والوعي، وأساسُ النرجسية والأنا المركزية للإنسان داخل الكون... إنّ الشرّ، في هذه الفلسفة الأيسية الأنطولوجية، أفهومٌ غير واقعي؛ ولا يَقهر الإرادةَ والحرية؛ ولا هو الأقوى في التفسير والتاريخ كما في الوعي والسلوك، ومن ثم في توجيه المستقبل وفي القول بحتميةٍ وبضرورانية (را: الثنائيات، القطْعوصْلية).

قد يقال إنَّ الشرّ نقصٌ. ربما! لكنه قول ناقص، وما ورائيّ، وتعبير ثنائي حادّ يفسرّ الوجود بالخير والشر، بالكمال والنقص. وهو قولٌ قد يفيد؛ لكنّه لا يكفي لفهم ثم لصياغة حقيقة الشر ولغة الشر، أو معناه وأيْسيته، الخوف منه وعبادته، قَدْسنته وأسطرته، رَجْمه وهَوْتَته.

4 ـ الشِّعرانية أو مقالُ الشِّعر في الوجود والتجربة ومعضلةِ الإنسان أو العقل

هنا الشعر الفلسفي، الشِّعران؛ أو هنا الشاعر كمفكّر متسائل؛ وهنا أسئلته عن الوجود والحياة والمجتمع، أو في الكون والعالم والعُمر. الشِّعران هو الشِّعر بما هو قولٌ في العقل والانسانويِّ والبشرية. الشِّعْرانية قولٌ في المجتمع والسياسة، في الإنسان وقضاياه العامّة الكلية ومعناه؛ وموقفٌ قلِق حائر وتشكيكي حيال الإيمان والمتخيَّلِ والاعتقاد واللاعقل؛ وفضحٌ للزيف والفساد والظلم في السياسة؛ وهتكٌ للمستور والقاتم في تطبيقات الدين، وبنى المجتمع، ونُظم العيش؛ وفي الأخلاق والآدابية والتعاملية؛

وكشفٌ ورفض وارتيابٌ في القيم، وفي مصداقية السلوك والمظهر، الفعلِ والعلائقية.
شِعْرانُ المعرّي، كشاهدٍ عالميني، كونيّ؛ فهو موجَّهٌ إلى الناس، والبشرية، والتاريخ؛ وتغليبٌ للقتامة والتشاؤم، للألم والضعف والشر، ولمأساوية الحياة وفقدان الخير والفضيلة والنزاهة. وذاك شِعرُ «شاعرانٍ» أي شعر شاعرٍ عالميني؛ وذاك الشِّعرانُ هو عند المعرّي يخلخل المبادىء والأصول؛ ويُسائل؛ ويرجّ القوانين والأعراف والقيم؛ ولا تلغَى قيمته جرّاء أنّه يتغنى بالعزلة والصمت والانقفال، بالسلبية والانهزام، والانقطاعِ عن الواقع والمجتمع والعلائق. يضاف، بَعدُ أيضاً، إلى مَدَياته وشُسوعيته، أنّه يرى الضعف والمحدوديةَ والعجز في الإنسان؛ ويربط بين الطبيعة والحيوان والإنسان (المستحدَثِ من جماد) في رؤية جامعةٍ واحدة تتغيّر وتصير أو «تَتَطوّر» معاً وفي كلٍّ.
لم يسجن المعري شِعره في قوالب عقيدةٍ أو دين؛ ولا في بنية فكر، أو في نظامٍ سياسي. فهو شدَّد على دور الفرد والفاعلية الشخصية في التصورات عن الألوهةِ والنبوة، وعن الايمان والمذهب الفقهي كما الكلامي. وهكذا فكأنّه، إن اعتمدنا لغة هذا الزمن، لا يخشى نقد الدين، أو الفصل بين الديني والزماني (الدهريّ، السياسي)، أو القولَ العالي بضلالة الدين (واستوت في الضلالة الأديانُ)، وبفساد الإيمان والمَعاديات والغيبيات، وبالمراءاة والنفاق والرياءِ عند البشر (را: الشِّعر والفلسفة؛ العُمر والطورُ والأفقُ عند ابن خلدون).

ـ ع ـ (12)

1 ـ العربي الجاهلي وصوفة أو الهَدْيُ والفديُ والحمل المضحَّى وإشاعةُ النفس

هو التجربة العربية المسكونية (والعالمينية) في الإله الفادي المسيَّب، أو المُشاعِ والمنذور. وصوفة هذا هو الإنسان المتألّه، الذائبُ في الله، وفي أهل الله، ومفتديهم، والضحية المرفوعة لله... ليس هو مجرَّد رأي عابرِ القول بأنّ صوفة، ربيط الكعبة أو المصوَّفَ المقلَّدَ الذي يضحّي بنفسه في سبيل الله وخدمةً مجانيةً لأهل الله، نبعٌ أو أصلٌ لعبادة سامية متمحورةٍ حول إسماعيل وهاجر، أو تفسيرٌ للإسلام بأنه تسليمُ النفس لله، والتخلي

عنها كي تحيا فيه وتخلد أو تستمر، كي تخلُص أي، بحسب المقال الإسلامي، كي تفوز (را: القول بالفوزَيْن، المادي والروحاني في الإسلام؛ را: الاستشياعية أو إشاعة النفس ونذرها لله؛ الأُضحية البشرية؛ العنف المقدّس).

2 ـ العِرْقانية نظريةٌ بيولوجية داروينية وتكيّفٌ غير ثقافي

هي الرَّسّانية؛ تُعيد الإنسان إلى البعد الحيواني فيه؛ تُبَيْهمه؛ وتُبَيْلجه. تأخذه بحسب البيولوجيا؛ وليس في رؤية ثقافية، عامة، انسانوية، وكينونية. ليس، أو لا يوجد عرقٌ محض، ولا لغة محضة، أو عقل محض؛ وهكذا هكذا.... (را: العُنصرانية ورفضُها؛ المحضانية أو الميتافيزيقا غير الاستنفاعية واللاإستنجاحية؛ الثقافة والطبيعة أو العضوي وغير العضوي؛ الداروينية الاجتماعية؛ التطورانية؛ علم النسل؛ التكييفانية).

3 ـ عِلم طبقات الأمم داخل التجربة العربية الإسلامية متصلٌ ومنفصلٌ مع علم المواقف الحضارية الراهنة

عِلمٌ يحتل مكانة مرموقة داخل الفكر العربي الإسلامي. فهو علم كوني البُعدِ والمدى؛ وإشارةٌ إلى دور وموقع العربي الإسلامي داخل «الدار العالمية»، وداخل التفاعل أو الجدلية مع العقل في أممٍ متميِّزة طوّرت الذاتَ البشرية والمعرفة والحضارةَ عند الإنسان. هنا يُذكر الجاحظ، الشهرستاني، ابن حزم، صاعد. هنا يُستدعَى علم الحضارات المقارن، العولمة، التاريخ البشري العام، لواء العالمية، العقل أو اللاعقل الكوني الراهن؛ قا: قَدْسنة العرب عند الحَرْفانيين؛ علم المواقف من الفلسفات، والحضاراتِ، في العالم.

4 ـ علم الأديان والعقائد

مرتبط بعلم طبقات الأمم (المسمّى، راهناً، علم الحضارات). موضوعه تحليل ومقارنةُ المعتقدات والمخيالات والأديان؛ من نحو: المسيحية (النصرانية)، أديان الهند، المجوسية، الزرادشتية وأديان فارسية أخرى، اليهودية... من أعلامه: ابن النديم، الشهرستاني، ابن حزم... (را: علم اللاهوتات أو العقائد المعاصرِ والمقارن، علم الأديان المقارِن، بحسب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة واللقمة والأنسنة).

5 ـ علم السِّيَر والطبقات

ومن تسمياته: علمُ التراجمِ، أو الطبقاتُ، أو الرجالُ. ويتمحور حول قطاعاتٍ ومداميك (رزائح) عند: الصوفية، الأطبّاء، الحنابلة، الشافعية... وهذا العلم «منتوج محلي» أصيلٌ ومبتدَع؛ وهو يقدِّم نفعاً للتاريخ العام، والثقافي. وهو نفسه علم تاريخي وقطاعي؛ تعاقبي وتزامني، أو أفقي وعمودي. هذا إلى جانب أنه كان مديد العمر، ولا يستطيع التوقف... والظريفُ هو أنه محدد المجال والغاية؛ أما طرائقه ومشكلاته فهي عينها طرائق ومشكلاتُ علم التاريخ أو علم التأرخة، علم مهنة المؤرِّخ...؛ من أعلامه الكبار: ابن خلكان، السخاوي، المُحبّي، المرادي... ولم تظهر في هذا الميدان الروحُ النقدية إلى حدٍّ كاف، أو بدرجةٍ تقرّب كثيراً من الموضوعيّ والحيادي، أو اللامنحازِ وغير المسيَّس.

6 ـ علم السيرة الذاتية

كان نافعاً، وسديداً، تشييدُ علم للسيرة؛ السيرةِ الذاتية كما السيرة الفكرية أو التحليليةِ أو الغيرية... فهو وَضَع أمام الوعي السيرةَ الذاتية لنفرٍ من الذين وضعوا بأيديهم صورةً من الألفاظ عن تاريخهم الشخصي؛ واستُخرِجت قوانين ناظمة، وصيغت مصطلحاتٌ، وحُدِّد المجال والغرضُ وطرائق الإنتاج.

إنّ ذلك العلم المخصَّصَ للسيرة الذاتية يتغاذى مع علم التاريخ، ومهنة المؤرخ؛ وينفتح على علم السيرة الشعبية، والإناسة (الأنثروبولوجيا)، وعلم تفسير الأحلام، وعلم المتخيَّل أو علم الخيلة والصورة، والرواية، وعلم نفس الشاهد، وعلم النفس العيادي، وعلوم اللاوعي الثقافي بعامة.

7 ـ عالَم الابتكارِ هدفٌ وتَقَدّم قَفْزاني وخَلقُ حلولٍ وثقافةٌ إبداعية

حاجة حضارية وبطلٌ إنقاذي وفلسفة . هنا العقل يُبدع؛ فهو وإذْ يتفوّق، فإنّه يوصَف بالنبوغ ورفضِ المستقر المألوف، وإيجادِ الاختراع أو تأسيس الاكتشاف. ويتساءل العقل النقدي: هل يعاد العقل الخلاق إلى الحدسي أو إلى السحري والما فوق طبيعي، إلى الموهبة اللامفسَّرة وغير الخاضعة للمنطق المعروف وعملياته ومناهجه (الاستقراء،

الاستدلال...)؟ وهل يعاد إلى اللاوعي، أو يفسَّر باللامنطق ولا سيّما باللاعقل؟ يحتاج للابتكار الانسانُ الراهنُ في داره العالمية؛ تغطيةً لمخاوفه، وللمخاطر والمهدّدات للحياة والكون، للمستقبل والبقائية. تتوظَّف العوامل النفسية والمجتمعية والحضارية، بل ودورُ اللاوعي والبيولوجي، لتعزيز الإدراك الإبداعي والتكيّف التطورّي، ولاجتراحِ المخارج وإبداعِ المناهج.

8 ـ علم اللاعقل وما يجانِب العقل أو يختلف عنه خلاّقٌ في صُنع الانسان والأنسنة النقدية

هنا تكون الظواهر والأحداث النفسانية، من نحو: العواطف والميول، الغرائز والرغائب، الانفعالات والحالات النفسية كالحزن والفرح، التعاطفِ والمحبة، الكراهية والحسد والغِيرة... وهنا تكون، أيضاً، النشاطاتُ اللاواعية، وقطاعات المتضمَّن والمحجوب واللامعبَّر واللامفكّر... كما نستطيع اعتبار الأواليات الدفاعية، وأساليب التعبير اللغوي المباشر وغير المباشر، قطاعاً واسعاً وعميق الرزائح والقطاعات داخل اللاعقل... ولا يُنسى أو يُغفل، أخيراً، المتخيَّل والمعتقِد، الرمزي والحلمي، الأسطوري والخرافي، الإيمانوي واللاهوتي.

9 ـ العقل فلسفةٌ ونفسانياتٌ وأخلاقيات أو سلوكٌ وفعلٌ ومعيار

العقل هو المميِّز، حتى هذه اللحظة، للإنسان والأنوسة والبشرية؛ وهو الجسر الفاصل، بل والواصل، بين عالم التقدم والعلوم الثائرةِ وعالم التمنّي والحسد للتقدّم والعلوم الثائرة. موضوعنا هو فعل العقل، أي تفعيله وتشغيله، إعماله وتثميره، الإنتاجُ والمحاكمة والتكيّفُ بأدواته أو وسائطه وأجهزته. إنّ مسألة الذين يعقلون، يتأملون ويتفكّرون، وأولئك المدعوّين إلى أن يتفكروا ويعقلوا ويتدبروا، مسألةٌ هي أهمّ وأجدى من أيّ نظريةٍ تجعل العقل أفهوماً هو ماهية أو كينة، أيسةٌ أو جوهرٌ ثابت... فنحن ننطلق من الفعل، من كوننا نعقل ونفكّر؛ وليس من المجرّد أو المحض (قا: جذور فلسفة الفعل أو القولِ في العقل وإعمال العقل بحسب ما جاء في الآيات القرآنية المتعلّقة بالعقل).

على غرار تقسيم العقل إلى نظري وعملي وجمالي أو قيمي، يقسَّم أيضاً إلى تفكيرٍ في الفكر نفسه، أي إلى نظرٍ في الحقيقة؛ وإلى نفساني، أي إلى نظر في اللاعقل وحيث الانفعالات

والمشاعر، العواطف والرغبات، اللاوعي والمتخيّل...؛ وإلى سلوك، أي إلى حركاتٍ ومعايير أخلاق، إلى الفعل والعلائقية والتصرّفات... يُستدعَى الآن: أيطولوجيا، أطيقا، علم التصرّفات السلوكية عند الحيوان وعند الانسان، علم المعرفة...؛ أيضاً: اللوغوس والباثوس والايطوس داخل الفلسفة الشِّرْكية اليونانية ثم الاسلامية العربية، ثم المسيحية اللاتينية.

10 ـ العقل الفلسفي ضلعٌ نظراني وضلعٌ علميٌّ الخصائص وجماليٌّ قيميّ وعمليّ

خطاب العقلِ واللاعقل (النفسانيات) والأخلاقِ أو السلوك هو خطاب الذين حرثوا في ميادين متفق على أنها ميادين العِلم والأيسِ والفلسفة. وذاك العقل هو، إذنْ، الفاعلية في المكتوبات أو الأسروداتِ المعادة إلى الفلسفة، أو المختصّة بالفلسفي؛ أي بالكوني إنْ على صعيد النظر المحض (النظرانية، المحضانية)، أو على صعيد الفعلِ والجمال، الخير والسعادة، المعايير والقيم والمفاهيم، السؤال والمعنى والقول الأخلاقي.

والعقل هو اللغة الفلسفية، اي مفرداتُ الفلسفة ومعانيها، حقولها وأعلامها، طرائقها ومفاهيمها، مرماها ومقاصدها. وهو العقل الكوني الشّمّالُ النزعةِ والإرادةِ، أو الهدفِ والأوالية والمجال؛ وهو العقلاني معاً والواقعاني... هو عملي وأخلاقي؛ ونظري أو محض. إنه بحثٌ في الحقيقة؛ وبحثٌ في الخير والفن، في المعيار والسعادة والجمال.

العقل محرِّرٌ للإنسان؛ وأداة استبعادٍ بل واستعبادٍ للإنسان، وإجراءٌ لإبعاد الحقيقة وطمس الكينوني. يُدرس العقل لذاته بواسطة العقل عينه؛ ومن أجل العقل، من أجل الفلسفة والحقيقة لذاتها (را: المحضانية، النظرانية، الماورائيات، الفلسفة الأولى).

11 ـ العقل المدَني المعاصر وحق النفس المعهود

الفكر المَديني والفكرُ الريفي العضوي المستوعَبُ والمتجاوَز

إنّ الدراسة للتراث تتبّعاً للعقل المدَني، لمؤسّساتٍ تقوم بالعمل الاجتماعي الطوعي غير الحكومي، قد تلتقِط ما هو قريبٌ ممّا يسمى اليوم بالنقابات والجمعيات الخيرية، المجالس والتجمعات وما إلى ذلك مما يقوم بين الدولة والمواطن (قا: الحسبة، الأوقاف...). وثمة مَن يؤكّد أنّ العلمانية، كما المدَنيات، في شكلها المعروف في الفكر العربي المعاصر، غير

مجافية أو غير متناقضة مع الدين وممارسته. ربما تكون تلك الدراسات غير ضرورية؛ أو قليلة الصلة بالقراءة التاريخية. وفي الحالتَيْن، أي في قلة النفع وضعف الموجودية ثم في نقص الدقة أو القيمة العلمية، فإنّ النافع والصائب يكونان بالمزيد من الدراسة التاريخية، ويكمنان في تعميق البحث المعتمِد للمناهج في العلوم التاريخية، للمناهج الفيزيائية، للاستقراء والاستنباط، للعلية ولعدم العلية، للتحليل والتركيب والمقارنة... (را: علم الطرائق، حقوق النفس...؛ أيضاً، وبخاصة: فلسفة المَدينية أو المُدُنية؛ الريفانية، المجتمع العضوي والمجتمع الآلي التبادلي أو العِلمي والصِّناعوي).

12 ـ العلمانية العربية النقدية الوطنية والفلسفية

تجربةٌ أو متصارعةٌ متواصلة باسماء عديدة وعداواتٍ واستراتيجيا

هي نظرية ومنهج؛ وهي اعترافٌ متبادل بين الدين والفلسفة، الإيمانِ والعقل، الخيلة والأفهومة، السببي والحدْسي، المقدّسِ والدهري. وذاك اعتراف متبادلٌ باستقلالية كل طرف، بالحدود بينهما، بالكيان واللغة، بالاختلاف والغاية، بالميدان أو الغرض وبالمنهج، بالحقيقة والمنطلَق. إنها لا تجعل السياسيّ حارساً للإيمان، ولا المجتمعَ متحرّكاً باللاهوتي الحَرْفاني أو بالتفكير الأحادي. ولا تجعل الدولة متوقدةً متأججة بالمقدّس، أو بالروحاني المستبعِد القاتل لما سواه، أو لما خالفه واختلف عنه ومعه سلوكاً وفكراً أو عقيدةً وانتماءً.

ذاك أنّ العلمانية النقدية هذه أساسٌ وتاج، بل وقودٌ ونسغٌ في الدولة، وفي السياسة والاجتماع والقيميات أو الفضائلية. والنظرية هذه نظرية في التعاون والتمايز داخل متلازمة القطبَيْن؛ وقوامها النقل؛ وروحها العقل الكونيُّ المدى والعمق، والمنهجيةُ العقلانية كما التجريبانية، وعالمُ الحداثة، والتنويرانية، والفلسفة في شتى ميادينها وعلى الأحرى ميدان فلسفة التديّن المقارن وعلم اللاهوت المقارن، وميدان الفلسفات الروحانية والمثالية (كما المادية نفسها اي غير الدينية)، بل والهندوسيات، والكونفوشية، وما ماثلها... يُستحضَر الآن وهنا: إزدواجية العقل مع النقل؛ الجدلية؛ المتكافئة أي: المتصارعة، المتلازمة؛ الثنائية الجدلية؛ دور العلمانية في توفير حقوق المواطن، كالحريةِ

والمساواةِ وغيرهما، للمسلم خارج دياره).

13 ـ العقل ممارسةٌ ثم ضبطٌ للروابطية وافتكارٌ في الفعل والتفكير كما في العقل السلوكُ والتكيّف الإيجابي التطويري هما العقل

إنَّ العقل في الآدابية والينبغيات، كما في الواجبية والتعاملية والمناقبية وسائر قطاعات الحكمة العملية أو الفلسفة العملية (المَدَنية)، هو تلك الفعالية التي تُنظّم الأفكار والسلوكات تنظيماً يُغلِّب ما هو يَضْبط الأهواء والغرائز؛ وينصرُ الفضائل والمُثُل والقيم، أي حُسْن التعامل، والتعاطف، والصَّفْحية، وإرادة الخير، والمساعدة، والتكافل... العقل، في الوعي العربي الإسلامي، ليس ماهية: إنه ممارسة لما هو فينا غير بهيمي، ولما هو ينفع الجميع ولما يتفق مع الفضيلة، مع الروحاني، مع البُعد الإلهي في الإنسان والمجتمع والنحْناوية؛ إنّه عقل دارسٌ لنفسه، وبالعقل نفسه، ومفكّرٌ في الفعل والمفكِّر، وافتكارٌ في التفكير، وبواسطة التفكير ومن أجل فلسفة الفعل والممارَس، الناجحِ والنافع، النظري والعملي.

ـ غ ـ(13)

1 ـ الغِراريّاتُ أو المنمَّطاتُ التعبيريةُ والسلوكات الأرخية وما بعد وتحت التواصل اللفظي

هي السلوكات والأفكار كما المعتقدات والمعايير التي يُنْسج على غرارها، على منوالها... كما هي «نسق» المنمَّطات المعيوشة؛ والقيمُ التقليدية، المعهودة، المألوفة جداً إنْ في الشخصية والعلائقية أمْ في الفكر والمجتمع، وإنْ في التفسير والفهم والتأويل أم في الحياة والعيش والفضائلية. في دراسة وتحليل ذلك الميدان، يُستحضَر:

الشخصية الغِرارية أو المنوالية، القاعدية والتوصيفية للأكثرية أي الجماعية؛ الصِّراطية المجدَّدة كل بضعة سنوات وعلى يد مجموعة من الاختصاصيين. وبالتالي: المنمَّطات، المعيوشات، علم المطبّق أو علم التطبيقي، المألوفيات أو علم المألوف في الفكر والسلوك والمحاكمة (قا: الأيطوس العربي؛ دراستنا للمنمّط والاسطوري في المجتمع الصناعوي).

2 ـ الغَيْبيات ايمانات ومتخيَّلٌ ومنفعةٌ اجتماعية وتغطيةُ أسئلةٍ وتهديداتٍ ومخاوف

إقليم معرفي معتَقديّ؛ ميدانٌ مخصوصٌ أو ثقافةٌ مكرَّسة. هو ترحال في الرمزي والتأويلي،

في الإيمانيات والحدْسيات. وهو أفق إبداعي؛ عالم صوفي، شعري... وهو فن؛ ونظرٌ في الوجود والعقل والسعادة يرفض الضعف البشريَّ والشرّ، المأساوي والهلاك، الفناء والحياة البهيمية، المستوى أو الوجود البيولوجي للإنسان. هنا عالمٌ خطِر، نافعٌ جامع؛ وأحدُ الأقاليم المتحرّكةِ في الأنا والمصير، في المتخيَّل والإيماني والرمزي، في الحادسة والمعتقِدة، في العقل، في الفكر الكوني، في التأويلانية واللاعقل. هنا نُطلّ على الماورائيات؛ وعلى المَعاديات، الأُخْرويات، الجحيميات؛ دور الطقوس والاعتقاديات في المجانَسة والتآلف بين أمم الدين الواحد، وبالمقارنة بين الأديان داخل علم اللاهوت المقارن.

ـ ف ـ[14]

1 ـ فلسفةُ الصّفح وتسمياته المختلفةِ أو مرادفاته والأفهوماتِ المتزاملة فيه والمحِفّة

في العقل النظري، الصفح إمّا أنْ يكون وإمّا أن لا يكون: يكون فقط حينما يكون شاملاً وعاماً، مطلقاً، محضاً أي لذاته ومن أجل ذاته، وبغير أيّ دافع خارجي اقتصادياً كان أم فكرياً، مَصْلحياً أو استنفاعياً واستنجاحياً... كما إنّ الصفح يكون ويستمر؛ إنّه يوجَد. والصفح لا يكون إنْ كان جزئياً أو ريثماوياً، عطوباً زائلاً أو ناقصاً، وردَّ فعلٍ أو مناوَرة... إنّه لا يكون إنْ طُلِب من أجل ثمن أو كسب؛ وإنْ كان مقيَّداً، مفروضاً من خارج الإرادةِ أو النية الطيِّبة. إنه ارتفاعٌ ومجانية، يُفرحنا ونحِبّ الصفح المنغرسَ في الواقع والتاريخ. يَدْرس العقلُ حدودَ الإمكاناتِ والشروط، الحقل والبيئة: فالفقيه أو القاضي، كشاهدٍ، يهتمّ أولاً بتحقيق العدالة وتطبيق القوانين بمساواةٍ أي باعطاء صاحب الحق حقَّه المهدور. أمّا الصفح فيأتي بما بعد العدالة، وفيما بعد المساواة. فالصفح، كالعرفان أو المحبة، معنى جديدٌ للإنسان والعلائقية؛ وفهمٌ فوق الواقعي للقانون (را: فلسفة الفعل المُسامِح، الخير المحض، فلسفة المنفعة والمصلحة، العرفان، المحضانية...).

2 ـ فلسفةُ اللاعقل وغيرِ العقل وضدّ العقل وما يُجانبه وبجانبه

هنا قطاع أو قطبٌ من الفكر والحياة، من العقل نفسه ومن المجتمع، من الأنا أو الشخصية ومن العلائقية، من الوجود ومن المعرفة، من الوعي ومن السلوك، من الغيب والحضور أو من الغيبيات والحضوريات، من التاريخ والحضارة.

دائماً يكون وجود العقل متلازماً مع قطاع «اللاعقل وأولياته، مع اللاعقل وإخوانه أو وجوهه وأشكاله»؛ القطاعان يكونان معاً، ويتلاصقان بتداخلٍ وتكاملٍ وتفاعلية. فما هو الرمزيُّ والمتخيَّل، الاعتقاديُّ والميثي، الوهميّ والهوامي...؟ ما هو المقدَّس والغيبي؟ ما هي الأسطرة والقَدْسنة، اللهوَتَة والألهنة، الرمزية والبَطْلنة... وهل العلم يخلو من فلسفة أو هل الفلسفة تخلو من علم؟ فالميتافيزيقا حاضرةٌ في العِلم، ومن حقها وواجبها النظر في مصيره وضبط أخلاقياته. فاللاعقل واللاوعي والنفسيّ أبعادٌ مؤسِّسة في الانسان والتجربة والعقل، في الفعل والسلوكِ والتفكير، في التوكيدية والترخيمية والأنسنة.

3 ـ الفلسفة والنّحو أو توقدها بالصرّف/ نَحْو. الفلسفة والصرًّفنَحْويةُ القواعدية

فلسفة الضمائر المتصلةِ بالفعل أو المستترةِ هي المتنهضة السائرةُ من: تاء المتكلم؛ وتاء المخاطَب، وهاء الغائب. وفي صيغة الجمع يقال: فلسفة النحنُ، والأنتمُ، والهُمُ؛ أي: النَّحناوية، والأنتُمِية، والهُمُويّة. ونُسغ هذه الفلسفة، المرتكزة على المفاهيم النحوية، هو التنظير الأعمِّيّ الأشمليّ في الذات والآخر والجماعة، في الأنا والأنت والهو، إنْ من حيث أنَّ الإنسان هو إمّا متكلّم أو مخاطَبٌ أو غائب، وإنْ من حيث أنَّ الجماعة تكون إمّا نَحْناوية، وإمّا متكلِّمة مخاطِبة، أم من حيث الروابط أو العلائقية بين تلك الصيغ للإنسان وللجماعة، بل وحتى لما بين الإنسان والجماعة والجماعات أيضاً... يُستدعَى: العقل اللغوي العربي؛ العقل واللغة؛ المنطق والنحو؛ النحو العربي والعقل العربي كما الفلسفة العربية (قا: فلسفة التحليل اللغوي، الوضعانية المنطقية).

4 ـ فلسفة القيم والمدَنياتِ في الاشتراكيات. الفلسفة التقدّمية العربية داخل فلسفة اللقمة

يُعتبر الشعبُ نفسُه مؤمناً بالاشتراكية الناصرية، مدرَكةً هنا كشاهد، بسبب أنّ الوعي العربي يؤيّد ثم هو راغبٌ بمبادىء اشتراكيةٍ طبقتها الناصرية: التأميم، توزيعُ الأراضي، مشاركةُ العامل بإدارة المصنع وبالانتفاع من مردود المصنع، الانتخاباتُ الدورية، تعزيزُ التصنيع المعقَّد وتوسيعُه الثائر، تدخّل الدولة عبر تدعيم القطاع العام، الانفتاحُ على خبرة «العالم الثالث» والتعاون معه، الحذرُ من الحلف الأمريكي ـ الصهيوني ـ الأوروبي ومن خطابه الراغب في الهيمنة والاستغلال. وثمة أيضاً: التشديد على العامل والفلاح،

على الشعب والاقتصاد، العمل وتوزيع الدخل، الانضباط ورفع مستويات المعيشة، تعميق المدنيات والقيم الأفقية والعلاقةِ بين الفلسفة والاقتصاد والمعرفة.
لا يُنسى أنّ إغفال الفرد وتغييبه لصالح المؤسسة والدولة، أو أنَّ إضعاف الحرية والديمقراطية أو جوهرِ المجتمع المدَني، يعني إغفالاً للكفاح من أجل التوسيع الشاقولي لقيم كونيةِ البُعد، من نحو: حقوق المواطن أي حقوق النفس البشرية، التشديدُ على الاهتمام بالمغبون والمهمَّش أو المطرودِ والباحثِ عن اللقمة الشريفة، وعن الانتماء إلى أمورٍ منيعةٍ وحامية أي عادلة وحرة، ديمقراطيةٍ أي شورانية، ومتفاعلةٍ بإيجابية وإسهامية مع الدار العالمية للإنسان والحرية، وللمستقبل الاستراتيجي أي حداثيِّ الفهم للعقل والوجود والخير (را: الميثاقية اللوكانية (لوك) العربية؛ الشورانية).

5 ـ الفلسفة النقدية في دنيا التواصل والإعلام داخل الدار العالمية وفي دار الذات والهوية والانتماءات المتفاعلة المتكاملة

تريد المدرسة العربية الراهنةُ في الفلسفة والفكر من التقننة القائمة الثائرة أنْ تشهد للحقيقة؛ وأن تُعزّز بتوسّع وشاقوليةِ التكيّفَ الحضاريَّ الإيجابي داخل المجتمع الذاهب المهاجر إلى الرشدانية، أي داخل التغييرانية الإيجابية الضِّرامية والمتعدّدةِ المستوى والبُعد ومن ثم المرغوبةِ الفعّالةِ في الشخصية والمدنيّات وعقل الجماعة كما في الفعل والعلائقية ومستويات المعيشة وهرم الحاجات الحضارية أو الدوافع الثانوية.
ومن جهة أخرى لصيقة، تُسهم التواصليةُ «النقدية» في تطويرِ مسدَّدٍ مخطِّطٍ للتواصل بين الأمم لا يغذّيه منطقُ الاستغلال والهيمنة، الهدرِ والقمع، الاستعلاء واللاعدالة.
يكون نقد الأجهزة، والمنطقِ أو الفلسفة، في ذلك الميدان، نقداً للعقلانية والديمقراطية؛ وكذلك للمدنيات وقيم الحداثة بحسب ما يطبِّقها المجتمعُ معقَّدُ الفكر التواصلي تطبيقاً خاسئاً إنْ في دولته أمْ في علائقيتها عبر الحضارية، وبخاصة مع الأمم والثقافات المحتاجة عميقاً وبتزخيم للتنمية والإنجاز في الشخصية والمجتمع، في الفكر واللغة والصورة. يُزاد إلى ذلك النقدَ فضحٌ للتوظيف غير الدقيق وغير الموضوعي، عند الأقوياء كالأميركي وأضرابه، لما هو استنفاعي عائد للقاهر الماهر، واستغلالٌ للمقهور غير المصنَّع، أو غير

مثوَّرِ العلمِ والصورة واللقمة كما السلعةِ والتسويق والدعاية.

تعود فلسفة التواصلية، من حيث ما يجب أن تكون عليه وفيه، للتلاقي عند القاع والتاج مع النظرانية في ميادينها: التنمويات، التكييفانية، التنويرانية، الصورة الأمثلية للدار العالمية على صعيد البشر والأمم، الحضاراتِ والمستقبل، التكامليةِ والتعاون؛ التغييرانية والرّشدانية.

وتُغذي الفلسفة النقدية في الإعلام كما في التواصلية عَبْر الحضارية، بين الأمم أو اللغات أو الأديان أو القارات...، نقدَ المجتمعاتِ الآلوية، والتقننةِ للفكر والإنسان، والعقلانيةِ الحولاء العوراء، والأمركة أو العولمة؛ كما تغذي تلك التواصلية الفلسفية أو الفلسفةُ التواصلية نقد ظروف ومستقبل اللقمة الهاربة، والغذاءِ غير الصحّي، والعنفِ كما التعصّب، وهدرِ الإنسان أو الجماعة وجوداً وقيمة أو علائقيةً وحقوقاً.

6 ـ فلسفة المَدَنيات في التجارب العربية الثلاث

التسمية النقدية الجديدة لحقوق النفس، وللحرية أي العبودية لله بحسب القدامى

قد لا يكون بارزاً وشفافاً إعمالُ عقلِ المَدَنيات وتشغيله، أو صبّه وتصويبه على الصقل والتعزيز لحقوق النفس، بحسب التسمية الفقهية، أو الفهم العربي الإسلامي؛ وعلى التعبير الراهن عنها بلغة الدار العالمية لحقوق الإنسان وللقيم الحرّانية (الليبرالية) أي للعدالة الاجتماعية والمساواة والديمقراطية [= للتكافل والتراحم؛ وللسَّوائية، بحسب التعبير المعهود أو التراثي].

أ/ إنّ حقوق النفس، أي حقوق الإنسان [الفرد، النسمة، النّفْس، البشريّ، الروح، العقل]، في التجربة العربية التدشينية الإسلامية، سوف تُصقل في التنويرانية العربية الأولى أي في التجربة النهضوية. لم تكن لغة المَدَنيات، إذَن، شبه مستورَدة، «مستأجَرة»، ملصقة، وافدةً أو بلا جذورٍ محلية معهودة.

ب/ واقعُ المَدَنيات، في التنويرانية أو الحداثانية العربية الراهنة، كأزمات العقل المَدَني، هي مشكلة عملية؛ أو هي الإحباط والفشل على الصعيد التطبيقي حيث الخضوع للفعل السياسي العصابي، أي غير الحرّ، المريض المُمرِض وغير الأخلاقي، البارانويائي وغير

المعبِّر عن الإرادة النحناوية ومستلزماتِ المستقبل النضر وطموحاتِ الرشدانية.

7 ـ الفلسفة الفردانية جماعانيةٌ تُدرك الفردَ علائقياً وضمن نحناوية وانتماءاتٍ متدائرة

مذهبٌ يعتبر الإنسان الفرد محوراً أول في الوجود والمعرفة وخَلْقِ المعيار. تتمركز الفردانيةُ حول الذات الفردية كعاملٍ مستقل حر، قائم بذاته؛ وكعامل يفسّر الحياة والشرائح، التاريخ والتطورَ وتحقيق النجاح... تتدبّر وتستوعب المدرسةُ العربية الراهنة في الفلسفة والفكر قيمةَ المذهب الفرداني إنْ في تفسيره للحرية والمعنى والفن، أم في اهتمامه الأول بالشخصية المستقلة المنبعثة من الجماعة، أم بالأنا المكرّسةِ القادرةِ على التحرر من سلطة الكل والجماعة والمجتمع. لكنّ هذا التقدير للإيجابي في الفردانية يجب أنْ لا يحتِّم القول بأنّ الفرد ماهية منعزلة، قائمة بذاتها؛ وبأنه المطلق والمحض... فالفرد لا ينعزل عن جماعة؛ ولا هو أفهوم مجرّد، أو فكرة مثالية وجوهر... إنّ التفاعل بين الجماعة والفرد، الكل والجزء، المجتمع والنفر، حاكم ومفسِّر، سببٌ ونتيجة، قمة وقاعدة؛ وهو قانون القوانين الذي يرعى الثنائية بين ذيْنك القطبَيْن المتكافلَيْن. فالطرفان لا يتناقضان، وليسا في إمّا وإمّاوية؛ وهما لا يُفصلان، ولا ينحكمان بمنطق الاستبعاد والإبعاد، التنرجُسِ والتسفيل... يؤخذان معاً وبتكامل؛ بتساوٍ وتكافؤ، بجدليةٍ وكَرْفرةٍ تفاعلية، وبتبادلية حيّة، وتداوليةٍ مضطرمة (را: الجماعانية؛ الفلسفة الوَعْيَوية؛ متكافئة القطبَيْن؛ جَمْعنة ورَوْحنة الفردانية كما الأنانية).

8 ـ الفكرانية فلسفةٌ في الذكائية والعقل والذهنية كما في الفكر أو التفكير في التفكير عينه

هي نظرية تجعل الفكر الإسلامي، وتماماً ككل الأفكار (جمع فِكْر)، والد نفسه؛ أي المنتِج الأفعل للنظريات والفِكْرات (الجمع: فكرة) التي اعتورت فيه، وتحرّكت أو اختلجت على ساحته، ثم ميّزته وأعطته شخصيته الفكرية المستقلة المكرّسةَ أو الإسهاميةَ التكيّفِ. لا تلغي الفكرانية العربية دورَ التيارات الوافدة، أو وظائف الفكر العالمي الذي يلعب معه ـ بتفاعلٍ ومرونة ـ فكرنا المحلي؛ وبذلك فالفكرانية ليست انقفالاً على الذات؛ وليست رفعاً للذات إلى المستوى الأرفع والمستبد، ومن ثم إلى المستوى المركزاني؛ وليست شطْرنة [= تشطيراً] للذات إلى الأنا المنرجَسة والأنت المسفَّلة المبخَّسة. نتنبّه ونعي أنّ الفكرانية،

بحسب المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة، تجعل الفكر ـ تلك القوة الأولى والأكبر أي المميّزة للإنسان وللفلسفة ـ خاضعاً لقوانين قابلةٍ لأن تُدرك على غرار القوانين التي تَحْكم المادة (الطبيعى، الفيزياء)؛ ذاك ما يعني أنّ المقولة التي مؤدّاها، كشاهد، أنّ لكل فعلٍ ردةُ فعل هي مقولةٌ تحكم الفيزيائي والنفسي أي الطبيعة والذات البشرية.

وتفسير الفكر بحسب فيزياء الخطاب اليوناني العربي اللاتيني (الوثني ـ الإسلامي ـ المسيحي) انزاح إلى تفسيرٍ آخر مع الفيزياء النيوتونية؛ ثم إلى تفسيرٍ أتى تبعاً للفيزياء المعاصرة، الما بعد النيوتونية، الأينشتاينية وما بعد الأينشتاينية.

تَدْرس الفكرانية تفاعل تياراتِ الفكر فيما بينها؛ وتَناقضها أو اختلافها، تَنازعها وتَحاورها... وهي تيارات، أو نظريات ومقولات، تستبعد بعضها البعض أو تَتَنرجس وتَطْرد، تُسفِّل وتلغي... كما هي قد تتعاون أو تتكامل، تتشابك أو تتداخل؛ تتبادل التعزيز أو التغطية والحلول والتقدم.

ولعلّ أشهر ما توجّهه المدرسة العربية الراهنة للقول الفلسفي، الفكراني، هو أنه خطابٌ يفسّر الوجود والخير والجمال بعاملٍ أحادي استبدادي هو الفكر الذي هو ايضاً، بحسب ذلك القول، قادرٌ على إدراك الوجود مباشرة وللتوّ أو فوراً، اي بالحدْس وبغير اعتماد اللغة والصورةِ والخبرة كما المكتسَب والمنهج والتجربة... هنا ينبع النقد الفلسفي الذي، في المدرسة العربية الراهنة، يشكّك بالأنا أفكّر إذن أنا موجود، بالكوجيتو إنْ عند ديكارت أم عند المدرسة الظاهراتية الألمانية. فليس هناك من وعي محضٍ؛ والأنا افكر لا تقودنا إلى الموجودية... فالكوجيتو، باختصار، مفهوم مجرّد ومسبق، جاهز ومصطنع، فرداني، فارغٌ أجوف، بلا محتوى، فاقد المضمونية، غير واقعي، مثالي... وليس الإدراك يكون مباشراً، وتجربةً أولى، وبديهةً أو فورياً... لا وجود لمعرفةٍ تكون أولى، أو لمعرفةٍ من دون لغةٍ وخيلات. والإدراك، كالوعي بالذات، لا يكون إنْ لم تكن اللغة واللاوعي، والخبرةُ والمكتسَب (را: نقدنا أعلاه لـ: المحضانية، الوَعْيانية، الحدسانية، الظاهرانية، الظاهراتية، الإنسان المتوحِّد أي الكامل، الجوهرانية أو القول بالماهيات المطلقة الثابتة، التأملانية، الفلسفة المثالية)... الفكرانية هي النظرية المُمَحْورة والمتمركزةُ حول الفكر

المحض، وباصرته الثانية (العملية). إنّها الفلسفة التي تقيم الوجود على الفكر، وتعتني بالأفكار والمفاهيم دراسة وتحليلاً ومقارنة، أو اهتماماً بولادة المعاني والمقولات وتطورها، صراعاتها وتفاعلاتها، طبيعتها ووظائفها، تركيبها ومسارها.

وهي التأملُ والتفكّر وإعمالُ العقل؛ هي فلسفة الوعي المضطرِم، والنظرية في قوانين الافتكار وصناعته، جدلياته مع ذاته، ومع الحقل الموضوعي والتراث، ومع تجاربه المحلية التاريخية متفاعلةً مع الدار العالمية للفكر البشري والبُعد الكوني في التفكير والعقل والإنسان، كما في المجتمع والتديّن والشخصية (را: العقلُ والذهنُ في المعاجم العربية القديمة؛ الفكر والإدراكُ أو العقلُ والذكاء).

9 ـ فلسفةُ الإعادات المتناقحة كما التعلُّماتِ الحضاريةِ المتلاقحةِ دقيقةٌ ثم نافعة

هنا نظرية أو مبحثُ دراسةِ ظواهر النمو والتعلّم، وبالتالي ظواهر إعادات التعلّم المتناقح والمتواظب، على صعيد الحضارة (الفكر، السياسة، التكنولوجيا...) والفرد والمجتمعِ والصحة النفسية.

فعلى غرار الحال في علم النفس النَّمائي، وعلم نفس إعادة التعلم، على مستوى الطفل كما النوع، تلعب القوانين عينها، وتُعتمد الطرائق عينها؛ ويجري التطور والتعديل داخل المجال عينه، وتبعاً للغاية العليا المشتركة والتي هي تحقيق التكيّف الإيجابي داخل الذات نفسها، وفي العلائقية الاجتماعية، وفي إطار الدار العالمية للتطور والتعلم والنمو... في كل تعلّم يعاد التنظيمُ للذات، ويعاد الإدراك؛ وبالتالي يعاد الضبط والتدقيق، ومن ثم التثمير. تَعلُمٌ اعتماد الآلة المعقدة، أو التكنولوجيا شديدةِ التطور، أو ثقافةِ الإبداع والإنجاز وحقوقِ المواطن، هو تعلّمٌ يغيّر ويعدِّل، يُقطِّع ويُفسِّر ويَشْرح، يكسّر وينمّي إنْ داخل الفرد والنحناوية أمْ في الحضارة والكل، التربيةِ والمدرسة، الفعلِ السياسي والاقتصاد المؤنسن، الصحة النفسية الحضارية واستراتيجيا المستقبل أو الفلسفة المستقلانية (را: قوانين التعلّم عند الانسان والحيوان؛ إعادةُ التعلُّم علاجٌ وتطوير؛ السلوكانية).

10 ـ الفلسفة النفسانية وعلم النفس الفلسفي

الفلسفة وعلم النفس قد يُجمعان في كلمة واحدة، أو قد تُلاصَق المفردتان بحيث تعطيان

مفهوماً (أفهومة) واحداً، وميداناً مشتركاً إنْ لم نقل واحداً أو موحَّداً. بيد أن السائد والدقيق، الصائب والناجح، يقومان هنا بتحيين منطق الاختلاف والحوار أو التغاذي الجدلي بين الفلسفة وعلم النفس.

فلا هوّة أو قطيعة؛ ولا للتطابق أو التماهي. ذاك أنّ علم النفس يقدِّم مائدةً للفلسفة، ومواد للافتكار العميق والتساؤل الدقيق حول الوضع البشري، وانهمام البشري، أو من أجل فهم الإنسان في سلوكه، وتوضيح معناه، ومن حيث الذات المتكلمة والعارفة والمفكرِّة، المعتقِدةُ والمحاكِمة والإيمانية، العاقلة والمتخيَّلة... (را: سيكولوجيا الإنسان الغائب، تعريف علم النفس المعاصر).

والفلسفة لا تستطيع أنْ تتجاهل أو أنْ لا تتغذّى بمجلوبات علم النفس الثرية المُثرية؛ من نحو: العقل بما هو الفلسفة نفسُها، الخطابُ في اللاوعي، الوجدانيّ، الإرادةُ والحرية والحدْس، الانفعال، السلوكُ والأخلاق. نَستحضِر، هنا: مذاهب علم النفس والفلسفاتُ النفسانية؛ فهنا علائقية القطاعَيْن أفقية وتضافرية تَناضحية؛ وكلاهما موضوعُه العقل واللاعقل، النفسيات والسلوك؛ بلا تباعد أو تماهٍ مُطبقَيْن).

11 ـ فلسفة الامتلاك والمحاكمةِ لِحرية الملكية والقيم الفردانية والانغلاقِ الوَعْيَوي نحو «نا» الجماعة التكافليةِ والـ «تُ» الاجتماعيةِ والمتأثرة باللاوعي واللاعقل وداخل الأنا

إنّ الحق بالملكية الشخصية وإذْ هو غدا «مطلقاً»، منفلتاً، وغير مقيّدٍ بواجب، أو بحق التكافل والتراحم والرحمانية، قد أحكَم الانقفال على ما هو مُلكي أنا، على «ياء» المالك المتكلِّم عن ما هو له أو عن مقتنياته. وأُحكِم، بالتالي وفي الآن الواحد أو معاً وسوياً، القفلُ والسدودُ على «كاف» المخاطَب أي على حقه بالتملك والاقتناء، على «طرد» وتهميش وجودِكَ أنتَ أيها المخاطَب. إنّ حقوق النفس، في الوعي العربي الإسلامي التراثي، كأنها هي هي حقوق المواطن في الثقافة والاقتصادات والمَدنيات المعاصرة. وتلك حقوقٌ تنتقدها المبادىء أو القيم والآدابية داخل النظرية العربية الراهنة في الرشدانية أو التكييفانية، في فلسفة العدالة والمدنيات وأنسنة المستقبل، في المشتركية و«نا» الملكية (ملكيتنا جميعاً، الامتلاك العائد لنا جميعاً...) وأنسنة الفردانية والانغلاقيةِ الأنانية

والمتوحّشة (را: نقد المجتمع الصّناعوي، الآليانية).

12 ـ الفلسفة الأنكلوسكسونية منطقية ولغوية

براغماتية وتحليلية ونظرٌ في الفعل والمنفعة أو المصلحة والداروينية البيولوجية كما الأخلاقية

المدرسة العربية في الفلسفة والفكر انفتاحٌ وضرامية أو حوار واهتمامٌ تجاه الفلسفة الأنكلوسكسونية في اللغة والبراغمائي والتحليل المنطقي (را: زكي ن. محمود). لا تذهب مدرستنا إلى حدّ التقليل من قيمة التحليلية المنطقية أو من تأثير التحليلية اللغوية؛ ولا تكتفي بالإصغاء إلى الفكر عند فلاسفة اللغة، أو إلى فلاسفة التطور والبيولوجيا، المنفعةِ والفعلِ، اللذةِ والمصلحة... ومن جهةٍ أخرى، فإنّها لا تذهب إلى إلغاء الهوية الذاتية، الذات الفاعلة الشخصية، الأنا؛ وبالتالي إلى إلغاء ما ينجم عن ذلك الإلغاء... في عبارة أخرى، المدرسة العربية تنتقد وتستوعب، تَتَخطّى وتُسهم أو تعيد الصياغة للتسمية والأشكلة. فأمام كل تيارٍ أو نظرية تقف لتحلّل وتَقرأ؛ ومن ثم للتغذي والتنوّر، لصقل الشخصية الفلسفية العربية الراهنة وتأليقها أو لألأتها. فالعقل لا يعادي العقل، والعقلانية التجريبية فلسفةٌ هي نفسها الموقِّدة للدار العالمية للإنسان أو العقلِ أو النظرانية. العقل، كغرضٍ وكأداة أو هدف، يقضي بالمحاكمة والتحليل النقدي الاستيعابي لكل تيارٍ فلسفي، لكل خطابٍ فيزيائيِّ الروحيةِ أو بيولوجيِّ التفسير، لكل مذهب في المنفعة والنجاح، في اللذة والمصلحة، في التطور الدارويني وفي الميمي الجيني أو الدارويني الاجتماعي.

13 ـ فلسفة الأيسيات سؤال فعّال نافع وإرغامي لا يُلغىَ ولا يُستبعَد

يقول المتشدّد، الأحادي المقفل أي المتشبثُ بالأمّ والطفولة وبالتراث والرّحم، أنّ الأنطولوجيا حُلّت مشكلاتها عند المسلم؛ ومن ثم عند العربي. إلغاء الأيسيات، اعتبارها غير ضرورية، وليس فقط بلا جدوى، مقولة أو نظرية لا تثق بالعقل والتاريخ، التعددِ والتفتح، التشعبِ والتطور، الصراعي والانشقاقي.

ذاك فكرٌ طِفليُّ النظر والإرادة، مُطفْلَنُ التجربة، هزيلُ التفكير الجدلي المتفاعلِ مع الطبيعة والشروط الثقافية، مع البيئة والحرية.

وذاك فكرٌ كفّ عن النمو والانخراط، وعن إعمال العقل من حيث أنه يتحدّى ويرفض، يقطع ويصل، يحذف ويُعدِّل، يشوِّه وينمو... (را: أواليات عمل وإعمال الفكر؛ قوانين الفكرانية).

إنَّ للفكر اللاهوتي «عقلانية»، وله مناهجه المنتِجة ونسقه الفكري، له مفاهيمه وحداثته وبنيته العلمية؛ غير أنه ليس الوحيد ولا هو مستبد أو من مستوى واحدٍ محدودٍ ومحدَّد (را: اللاهوتيات والأنطولوجيا).

ورفضُ جدوائيةِ ومردودية النظرانية في قطاعها الأيسيّ، في الوجوديات، بذريعة أنه عقيم وبلا معنى، وأنه هراء أو استبعده الدين وألغاه الإيمان، رفضٌ للعقل وللإنسان المنغمس المجبول بالتجديد والنظر في ألغاز الأيس والليس وما بعد المصير ومعنى المسار ومآل التساؤل. الإنسان، الفلسفة أو العقل البشري، لا ينفك عن إعادة الإدراك والأشكلة، عن إعادة التعضية والتسمية، عن إعادة السؤال ونقدِ الأجوبة، عن البنْيَنة الضرّامية إنْ في الأيْسيّات أم في العقل والمعرفةِ والعلم.

14 ـ **الفِطْرانية**: هنا «الطبيعة البشرية» مدرَكةٌ من حيث إنّها محايدة؛ وبالتالي فهي غير شرّيرة، وغير خيِّرة. وهنا يُرفَض العنفُ والقوة والصراعُ، أو إرادةُ السيطرةِ والتملّكِ الفردي كمفسّرٍ للانسان والقانونِ والحرية، للمجتمع واللغةِ والتاريخ، للبقائية والتطور والأخلاقي.

ـ ق، ك، ل ـ[15]

1 ـ قارىء الفلسفة المدرَّبِ والمفكِّرِ متفاعلاً مع المنتِج المساعِد والمبتكِر المثالي

إنْ بدا أنّي أكرّر وأعيد الصياغة القِرْدية (الآلية، البليدة «الروتينية»)، فذلك يَنْصر إرادةَ المهارسة، والرغبةَ بالإعدادِ والتهيئة، وطرائقَ الخضّ والخضيض أو الرجرجة، والبحثِ عن الفكرة الأقوى والأنفع ضمن فِكْراتٍ مترادفةٍ أو غير دقيقة.

قد نَعْتمِد مفرداتٍ عديدةً هي مترادفة توصيفاً منّا لحالةٍ أو شيء، وحُكم أو مقولة... وما ذلك إلا لأنّي لم أستطع أن أختار، لم أستطع أن أجد الكلمة الأمنع؛ وللشّاهد، فأنا اقول:

إنّها (الوجودانية، مثلاً) رخوة، هشة، رّثّة، عطوبة، ضحلة، عجيغَريبة، طرية، لزجة، فقيرة الخطاب، بطيئة التفكير.

أنا، في ذلك السرد للكلمات المتقاربة الدلالة والوظيفة الأدائية، أطرحها أمام القارىء الفاعل النشيط؛ ذاك كيما يختار بنفسه، كيما يساعد أو يتدخّل ويُسهم، كيما يَحْضر ويشارك في اتخاذ القرار، وفي الانتقاء والمحاكمةِ، وبالتالي في الإبقاء على الصالح والأصلح، الأنفع أو الأنجح والأجدر.

2 ـ القراءة العيادية الراهنةُ الإرادةِ والمنهجِ والقراءةُ الطَّبيبية علمٌ ومنهجٌ وصناعة

تكشف هذه القراءة ـ في مجال التجربة العربية في التطور والعقل والخلاص (الفوزَيْن) ـ عن إرادة إعادةِ صياغةٍ للذات، وضبطٍ للحقل، وتثمير متجدّدٍ للعلم والعقل والآلة. كما تكشف تلك القراءةُ أنّ تلك الإرادة ترافقت، بل أتت مؤسَّسة على وَعْيَنةٍ ثم تجاوزِ الفشلِ والانهزام، أو التراجع والاختلال. هنا نقول، في تشخيص ملخَّص مُمرحَل:

أ/ إنَّ الانطلاق كان من الوعي بالتمأزق والانجراح الحضاري، أي من قلقٍ في الاتزانية النفسية العلائقية للذات العربية إنْ مع عينها (ذاتها)، أمْ في حقلها أو فضائها ومجالها الحيوي، أمْ في تعامليتها مع استراتيجيات أصحاب السطوة وصُنّاع الآلة الدقيقة والمصير، أو مع الإنسان أمام المستقبل وضمن نحناويةٍ قائمةٍ داخل الدار العالمية للحضارة والمعنى والتحقق.

ب/ تُشخَّص وتُدرَك التياراتُ الفكرية العربية، منذ عبده/ الأفغاني كعِينة، بمثابة أوالياتٍ دفاعية وظيفتها، كالحال في المرض النفسي، الحمايةُ من القلق على الذات، ومن الخوف على المصير، أي من الخسارة والفقدان، من الشر والنقصان وسوء التكيّف.

ت/ إنّه لِمن اللاتوازن داخل الذات عينها، وبينها وبين المجال العالمي، ولا سيما داخل الوعي بالخطر كما التعثّرِ أمام العقبة الاستعمارية الاقتحامية والمُخِلّة المخلخِلة، قد تولدت الاستجاباتُ الفكرية على شكل نظرياتٍ تطرح الحلول والشفاء، ولأم الانجراحِ واستعادة المعنى والقيمة... بفعل تلك الاستجابات، وبسطوة الأواليات الدفاعية، كان يتعزّز الانجراح والاضطراب، ويتعمّق الاكتئابُ الجماعي والردودُ المؤلمة على مفاعليه

(التأنيب الذاتي، تأثيم، انشطار، نكوص، ندْب واستسلام...).

ث/ وبذلك التعمّق والسطوةِ للانجراحات والصّور السلبية عن الأنا النحناوية، وعن الانتماءات والهوامات، تتفاقم هذه الهادمات والمحبِطاتُ؛ وتعيد إنتاج نفسها وأمراضها ولا سويّتها؛ وتوءاخينا فنعتادها ونألفها وتألفنا.

ج/ القراءةُ البادية، وهي طبيبية أو لأنّها كذلك، تَتَعامل باحترام وتعاطفٍ مع السّويِّ واللاسويّ، المَرَضيّ والمعافى؛ فلا هي تقسو أو تُعنِّف، ولا هي تُغفِل أو تتساهل وتساوِم.

3 ـ القول في فعل كان (وأخواتها) فلسفةٌ في الأيْسياتِ والفعلِ الوجودي والكينونة

فعلٌ سُمِّي بالناقص لأسبابٍ يعرفها النحوي، أي مسرودةٍ في المراجع القواعدية اللغوية (را: الصرفنَحْو). لكنّه، من حيث المعنى (الصريح والمتضمّن) المتداول، فعلٌ تكتمل فيه المقصودات والدلالة والزمانية.

في جملة «كان فلانٌ غائباً» معنى هو مختلف عن معنى فِعل كان في جملةٍ أخرى من نحو: «كان الله سميعاً عليماً». في المعنى الثاني، كان: فعلٌ يفيد الاستمرار؛ ويدلّ على الوجود، على الحضور في الطبيعة والزمان، على الأنطولوجي أو الأيْسيّ، على الوجوديات أو الأيْسِيّات على الكينوني، على الإنّيات (قا: إنَّ، من حيث هي فعل يعني الوجود أو الأيس؛ وكذلك الليس، العدم...).

4 ـ القول في فلسفة المكانوية وفي فلسفة «كان» والكينوني والكائنية

«**المكانوية**» فلسفة ناظرةٌ بشمولانيةٍ وأعمّية، وبمحضانيةٍ ثم باستنفاعية، في المكان مرتبطاً بالزمان النفسي والتاريخي، وبالزمان المادي الفيزيائي أي بالفعل، بفعل الكائن، وبالفعل الوجودي الأيسي، بفعل كان (را: اشتقاق المكان من الفعل، من فعل كان الاستمراري الوجودي)، وكذلك بفعل «أنَّ» (على وزن فِعل حَنَّ) الذي يعني الإنوجاديةِ والكانَويةَ، الكائنَ والفعل في الزمان والوجود أي المزمَّن المحيَّن، المدخلَن في الهذا والهُنا والآن.

5 ـ اللّذّانية أو فلسفةُ اللذة مذهبٌ عريق ضمن المذاهب الأخلاقية

مذهب فلسفي لم يتمحور جيّداً، وبكثافةٍ وإحصاف، عند فيلسوفٍ عربي إسلامي معيَّن

داخل التجربة التأسيسية، الذهبية، في حقول الفلسفة أو المذاهب الأخلاقية والفكر التديّنيّ... يوضع كمذهبٍ أخلاقي، وضمن فلسفات الفعل والنجاح والخير، إلى جانب المذهب السَّعادَويّ؛ والمذهب الرواقي العربي الإسلامي، أو مذهب التصبّر والتحمّل أمام الألم والجوع كما الخسارة والموت؛ والمذهب في الخير (الخيرانية)؛ والمذهب الأربعيّ في الفضائل؛ والآدابية أو اليَنْبَغِيات (را: القيميات؛ التمايزُ والتواصل بين الوعي الديني والوعي الأخلاقي والوعي السياسي؛ مذهبُ الفِطرة؛ مذهب القوة؛ المذاهبُ التربوية).

6 ـ اللوكانية العربية العالمية أو الميثاقية الدورية المراقِبة والمبايعة بالمعنى الشوراني

ربما يكون اعتماد الانطلاق من لوك، بغية صقل نظريةٍ عربية معاصرة في الميثاق (بين المحكومين والحاكمين) غير نافع، وغير صائب. لا تخاف المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر من التفاعل والحوار، أو حتى من الاستنفاع والتعلّم، داخل الدار العالمية. وكذلك فهي لا تخاف من أن تُتَّهم بتشويه التاريخ إنْ انكبّتْ على إعادة تَعضيةٍ أو تسمية وبَنْيَنة مصطلح سياسي أساسي هو «المبايعة»؛ وهذا بحيث تقارنه ـ ولا تقلّصه أو تمطّه ـ مع مُفترَضة العَقد الاجتماعي بمعناه الغربي والعربي الحداثوي أي العالمي الراهن (را: قَوْمسة الانجراحات كما العلاجات النفسية الحضارية، في: معجم الطب النفسي؛ الشورانية التشريعية أي الدورية والمحاسِبة والمُراقِبة بنزاهةٍ وحرية).

ـ م ـ[16]

1 ـ المذهب في تفسير السياسة والاجتماع والأخلاق والقانون بعاملٍ هو القوّة القُوّانية أو فلسفة القوةِ والعنفِ وإرادةِ السيطرة والامتلاك والمنازَعة

بات فاعلاً أو مجدَّداً فاتحاً التقسيمُ الذي أدخلته موسّعة التحليل النفسي للذات العربية في «معاينة» التربويات والأخلاقيات، السياسيات (علم السياسة، بالمعنى التأسيسي عند الفارابي ثم ابن سينا والسليلة) والاقتصاديات... فقد توزّعت فلسفة الأخلاق (أطيقا، العقل العملي، الحكمة العملية) إلى مذاهب مرّ تحليلها الطّبقاوي، الرزائحي، والقطاعي؛ بيدَ أن المذهب الفلسفي الذي يجعل القوةَ بتسمياتها المتواضحة المتداخلة،

عاملاً يفسّر التاريخ والإنسان والمجتمع، يبقى مذهباً لا يزال يستلزم أو يستدعي المزيد من التدبّر والمقارنة التي تساعد جيداً على إظهار ما في ذلك المذهب العربي الإسلامي من تشابهٍ وتماثلٍ وجوهٍ بينه وبين المذاهب العالمية وليس فقط الغربية وحدها. هنا تُستجلَب القُوَّانية؛ ابن خلدون، حاجي خليفة؛ المذهبُ العربي في الفِطرة المحايدة وخَيْريةِ الطبيعة البشرية؛ العنفُ وإرادةُ السيطرةِ والملكيةُ الفردية مذهبٌ طبيعي أم ثقافي اجتماعي أم متلازمة.

2 ـ المدرسة العربية الراهنة في الهنديات والبيروني وفي المواقف الحضارية والاستراتيجيا

تتميّز المدرسة العربية، أو البِيرونية الحداثيةُ العقل والتعامليةِ والتفاعلية، بنظريةٍ تقرأ الفلسفة الهندية، أو تُحلّلها بانفتاح واحترام وتقبّلٍ للمختلف، مدرَكة بمثابة كلٍّ أو وحدةٍ، وعلى مهادٍ أو خلفية مكوَّنة من جميع فلسفاتِ الإنسان المعاصر، من الدار العالمية للفلسفة والفكر، وللمستقبل و"المواقِفية" الحضارية.

وهذه النظرية المرتكزةُ قطعاً ووصلاً مع البيروني، أكبر «مستهنِد» في الشرق والغرب طيلة ما يقارب الثمانية قرون، نظريةٌ منفتحة ونقدية ومقارنة؛ وهي تضع أمام الوعي الفلسفي تصوراً هندوسياً للوجود والعقل والخير، للفعل والمعرفة والفن أو للمستقبل والإنسان واللقمة، قادراً على المحاورة، وقابلاً للتفاهم والتكافؤ والتواضح مع التصوّر الفلسفي الأوروبي للنظرانية والذي تتكسّر يوماً بعد يوم مركزانيته البائدة، أو تَنرجُسه النُّفاجي كما التسفيلي للآخر، أو ميغالومانيته (عَظَماويته) وأساطيره حول نفسه وحول الآخر.

تُدرَكُ الفلسفةُ «الغربية»، بحسب المدرسة الفلسفية العربية، على بساطٍ مشتركٍ يحوي الفلسفة الهندية كما الصينية، والأوروبية كما العربية الإسلامية... والخطاب الفلسفي هو الخطاب الذي ينتقِد ويحاكِم، يستوعِب ويتجاوز، يُحلّل ويقارن... كما هو مقالٌ في العقل مدرَكاً داخل شروطٍ وإمكانات؛ وهو غير متفوقٍ هنا ونابغ مبدعٍ هناك، وغير قائلٍ بمعجزةٍ يونانية، وأخرى أوروبية، وبقارةٍ متميّزة أو بدين فائق مسيطر ومحتكر للحقيقة والروحاني والتقدّم، أو بلغةٍ أولى ولا تُنازَع ولا يُلحق بقدراتها، أو بعرقٍ نبيل

وما إلى ذلك من هذه البضاعة التي «دوّخت» قرناً أو قرنَيْن بعض الأمم الأوروبية. تُبرِز قراءةُ ومحاكمة الفلسفة العملية والنظرية في الهند اهتمامَ القولِ الفلسفي العربي الراهن في قراءةٍ للعقل الهندي تأخذه مدركاً على قدم المساواة مع العقل الغربي عبر الفلسفة والفكر الكونيِّ وصناعة المستقبل البشري. ويعتني القولُ الفلسفي العربي الراهنُ بمنفعة وسداد الحوار مع الهندوسيات؛ ثم مع كافة الأديان «المشْرِكة» أو العملية، كالصين وغيرها؛ وهو ينتقد المستهنِدين، والمركزانيةِ الأوروبية المعاصرة، أو منطقها التهميشي لفلسفات الآخر وعقله، ولحضاراته المتغاذية المختلفة (را: الأديان العملية).

كما يُبرز «تفكيك» تاريخ الفلسفة الهندية أنّ البيروني استمر طيلة أكثر من ثمانية قرون أكبر اختصاصيٍّ هندياتٍ في الشرق؛ وفي أوروبا. والنظر الهندي في النفسيات، وفوزِ الإنسان أو خلاصه، صالحٌ في مجال الصحة النفسية والعلاج النفسي؛ واعتُمِد بنجاح في إعادة التوازنية الدينامية لشخصياتٍ وحالاتٍ عُصابية طبقاً للأساليب الهندية. وذلك كله لا يزال صالحاً ومُربِحاً. وهنا، قد يكون مجزياً التوقفُ عند تجربة لاكان (LACAN): تراجع هذا عن التحليل النفسي الفرويدي، وانشقّ على نفسه مختاراً لها نظرية يونغ؛ أو الروحانيات والإيمان والتصوف. ويُكشف، هنا، أنّ لاكان عالج نفسه، في لبنان، 1973، باعتماد «الروحانيات الهندية ـ الإسلامية». كما يؤكَّد، هنا، أنّ لاكان كان عُصابياً وذا شخصيةٍ من نمطٍ مخصوص، وأنه أصيب باختلالٍ، بمرض نفسي هو «فقدان العزيز» بعد خسارته لابنته في حادثة سَيْر.

3 ـ مرجعية الشخصية العربية المعاصرة متعدّدة الأقطاب وضراميةُ الأركان

هي: الله، والدين، والبيت (العائلة، الطفولة)، والمجال (الأنا ضمن شروطها أو في حقلها)، والمجتمع (الرئيس، المدنيات...)، والانتماءات النحناوية (الجماعة، التراث، الوعي الجماعي، الفَرْض أو التكليف المشترك، القيم، الأعراف والتقاليد...)، والحلقات الاجتماعية المتحالقة المتدائرة.

أما مرجعية القول الفلسفي، المعرفيّ كما الأيسيِّ ثم القيمي، فتبقى هي هي؛ أي هي الإنسان واللغة والتاريخ، الواقع الاجتماعي والاقتصادُ والأيديولوجيات المترازحة،

التفكير الأعمِّيُّ وإرادةُ التطوير والتقدّمُ الحضاري...، العلم والتقننة والإعلام (را: مرحلةُ ما بعد الخطاب اليوناني العربي اللاتيني؛ الأجنحة كما الأبعادُ في الذات العربية، حَقْبنةُ ونِماطةُ العقلِ كما التجربة في الفعل والقول والتعبير عند العرب...).

4 ـ متكافئة السببية النفسية مع السببية اللاواعية والسببية الاجتماعية

هنا جدلية الحتمية بالنفسي مع الحتمية بالاجتماعي للفكر والبطلِ والعلائقية. ربما نفعَ أنْ يتفسَّر الخطابُ بسببيةٍ نفسية؛ وينفع ويصدُق تفسيرُ النظرية ـ إلى حدٍّ ما ـ بتحليل لا وعي الشخصية منغرسةً في طفولةٍ متميّزة؛ وفي حقلٍ تاريخي، وسياق اجتماعي. وبغير تقليل أهمية السببية الاجتماعية للعقل والنقل وحتى للحقل، فإنه ذو مردودية وسدادٍ التحليلُ النفسيُّ للشخصيات: فرويد، آدلير؛ كانط، نيتشه... وتوصّل تحليل اللاوعيِ إلى تشخيص هو أنّ ديكارت، كشاهد، عصابي؛ ومريضٌ عقلياً، وصاحبُ شذوذات...؛ وإلى أنّ فلسفة ديكارت لاهوتانية، قامت على أحلام ديكارت أو غورياته التي أشاع أنها هبطت عليه من الروح القُدُس... إنّ استشكاف اللاوعي والطفوليّ كما النفسي والرمزي وكما المخيال، عند البطل أو في الخطاب، طريق إلى تشخيص أوالياته الدفاعية؛ وليس فقط إلى جذور سلوكاته والمعنى اللاواعي للانجراحات والتجريحات في خطابه، وللقسريِّ والمسبق والأيديولوجي في توجّهاته وتفكيراته، ومن ثم في سلوكاته وأحكامه... (را: اللاواعيات عند برغسون؛ تراجُع لاكان اللاواعي... أيضاً: التحليل النفسي للبطل؛ لابن سينا من خلال سيرته الذاتية؛ أيضاً لـِ: ابن رشد، ابن خلدون، محمد عبده وغيره من أصحاب السيرة الذاتية المعاصرين...).

الأهمُّ هو أنّ ثنائية التفسير النفسي والاجتماعي، كالحال في كل ثنائية ومن ثم في كل متكافئة، يزلّ بها العقل والقدمُ إنْ هي أتتْ قَطْعيةً وحاسمة: قطعية في أحكامها على كلٍّ من الطَرَفَيْن المتكافئَيْن المتصارعَيْن؛ وحاسمة في انغلاقها الرفضي للتفاعلية والذّهابيابية، للكرفرة المتواظبة المتناقحة، وللجدلية الضرامية والإسهامية... هنا يندلع: النفسي واللاواعي؛ النفسي والاجتماعي؛ الثنائيات؛ المذهب الأُحادي؛ تحليل الخطاب تبعاً

للسببية النفسية المحضة أو بالعوامل المجتمعية دون سواها.

5 ـ متكافئة الفلسفة والدين أقطابُها الأصولية والحداثة ثم القَطْعوَصْليةُ المفتوحة

تضع الفلسفة العربية الراهنة أمام الوعي النقداني الدينَ في التاريخ والعالم؛ فهي ترى الأديان كلَّها سوياً ومعاً، أو على بساطٍ (خلفية، إهابٍ) واحدٍ، مشتركٍ، أجمعي، شمّالٍ وضمن صياغة عامة، أو وحدةٍ حية وكونيةٍ مسكونية.

وتضع أمام الوعي، بعدُ أيضاً، مقولةً هي أنَّ الأديان لا تُدرَك على نحو تفاضلي؛ فلا حقيقة أو سدادٌ في إقامة التفاوق، أو في ادعاء أحدٍ (تجربة أو دين، تيارٍ أو أمّة) بامتلاك الحقيقة، والتفرّد في الرأي، والتعصّب أو نفي الآخر والمختلف والمتعدد.

لا تلغي الفلسفةُ الدين؛ ولا الدين قاتل للفلسفة، وبالتالي للحرية، وحقِّ الاختلاف، ومبدأ التفاهم أو المحاورة بين متساوين ومؤمنين بالقيم الروحانية... فليس الدين، وتماماً كما الفلسفة، مُعادياً للمدنيات؛ ولِقَدْسَنةِ العدالة والشورانية التعاقدية، واللقمةِ الشريفة للجميع وبتكافلٍ وأنسنة.

ليس الأصولي على الحقِّ إذْ هو يُجسِّد الاستبدادَ والتعصّب؛ وليس الفيلسوف مستبداً بقدر ما هو ذو قول في العقل والمنطقِ والحرية. لا يقطع الفيلسوفُ مع تاريخ الفلسفة أو تجاربها وتنويعاتها؛ ولا هو استمرار خطي آلي لذلك التاريخ. وكلاهما، الدينُ والفلسفة، بل المؤمن أو المعتقِدُ والفيلسوف أو المجرّدُ أو العقل، كلاهما، قطعٌ ووصلٌ. كلاهما فصلٌ واستمرار، أزمةٌ وانسياب، تكسّر أو تعرّج وسيرٌ مستقيم بلا تعدُّدٍ أو تبدل (را: القطعوصلية؛ المتكافئة، متصارعة القطبَيْن).

6 ـ متكافئة التقدّم الحضاري الآلوي والتقدّم الموسّع المزخَّم بعين الإيماني أو الروحاني

التقدّم بالمعنى الحضاري الكوني، أي الشّمّال والعام كما المتناقح والمستدام، بات شِبه دين؛ إذ هو المقصود الأسمى للمجتمع والتاريخ والفكر، للشخصية واللقمة والعلائقية، في نطاق الدار العالمية للإنسان والعلم، وللفلسفة والمستقبليات.

والإيمان بهذا التقدّم المتقَن الأبعاد، ولأنه عميق موسَّع أو عمودي وأفقي، لا يستطيع أن يلغي التقدّم ـ في الوقت عينه ـ بالإيمان، بالدين، بالروحاني، بالقيم المثالية الحاضرة

المتوقدة في كلّ دين مُشركاً كان أمْ توحيدياً، وعَمَلياً أم عَلمانياً (را: الدعوة العربية إلى محاورة الهندوسية والبوذية والكونفوشية، كما إلى محاورة المذاهب والانشقاقات داخل الدين الواحد عينه).

إنّ المعنى المرنَ الضّرامي للإيمان لا يكون استمراراً لمعناه الجامد والانغلاقي، أو الحَرْفاني والمتعصّب (را: الأصولانية). وهذا بقدر ما أنَّ الإيمان المفتوح قطيعةٌ مع فهمه الأحادي الصَّلْد أو الآلي وغير المتعرِّج... ليس المراد، هنا، انزلاقاً إلى التلفيقانية، ومزاوجةً قسرية غبيةً بين العقل أو العلم في هذا الزمان والنقل أو الايمانِ؛ أي بين التقدم المادي والتقدمِ الذي يتصوّره الروحاني.

7 ـ متكافئةُ العقل السياسي ثنائيةٌ للعقلانية المحرِّرة المؤنسِنة مع العقلانية الاستغلالية

يتساكن ويتعايش بحيوية وتكامل جدلي، داخل العقل السياسي، داخل المقال أو الفعل الخاص بالسلطة والعائد للدولة، نقيضان هما طرفان: العنف والديمقراطية، القمعُ والحرية، التسلط والاستقلال . فمن جهة أولى، تقوم حاجة وإرادةٌ لتعزيز حقوق المواطن، والحفاظِ على كونه غاية وحرية، أو ذاتاً فاعلة مستقلة مسؤولة...؛ ومن جهةٍ أخرى، تنهض الحاجة والإرادةُ للضبط والتعضية، للتنظيم والقوةِ اللازمة الضرورية لحماية المستضعَف والضعيف، المحروم والمنغلِب؛ بل وأيضاً الإرادةُ لردع المستغِلّ والقاهر المتمدِّدِ وذي الأنياب الظالمة أو القيم غير الشريفة، الفاسدِ والمهيمِن. هنا يُستحضَر: ما يقال عن الشركات الأميركية، عن «العقلانية» الفرنسية والبريطانية، عن: العقل الإجرائي، الاستخباري، الامبراطوري، الدكتاتوري، أو الفاشي أو النازي أو الصهيوني؛ أيضاً: عقلانية الكيليْن أو قُطبَيّ القيمة الواحدة.

8 ـ متكافئة السياسيِّ مع الديني أو الراهنِ مع التراثي أو الدهريِّ مع المقدّس

هنا ثنائية الدين مع الدولة، أو إشكالُ اللاهوتي مع الاجتماعي أو مع المجتمع والسياسة؛ وليس فقط مع الوعي والسلوك للشخصية والأمة: أ/ هنا يكون الصراع بين قطبيْن متناقِضَيْن صراعاً متكافئاً بين طرفيّ القيمة الواحدة للإنسان. ب/ ثم هنا تكون تلك الثنائية قطْعية ونهائية، مانوية حادة ومستبدة؛ وذلك ما يجعل الحل، بسبب أو بنتيجة ذلك

كله، أحادياً وحاسماً، ميكانيكياً ومستقيماً. ت/ وهنا يكون حلّ هذا الإشكال على شكل حوار منفتح وتفاهمي، وضمن إطار مشترك او نسقٍ عام.

أُدرِك الغرض (الموضوع أو المعضلة) بمثابة تغاذٍ وتناضح، تلاقحٍ وتناقح، تواضح وتبادلٍ في الخبرة والمعرفة، تَساعدٍ بين المتخيَّل والعقل، بين المخيالِ والمجرّد. من هنا اندفعت التفاعلية، والذهابيابية المتواظبة؛ والكرْفرةُ المتناقحة اللامكثية. فالحل للمتكافئة المتساوية الطرفَيْنِ ينبثق من الإيمان العقلاني، أو العقل الإيماني، الموسعِ والضرامي، بإمكان الإقرار بحق كل طرفٍ في أنْ يختلف عن الطرف الثاني، وبحق الاثنين، بل وبحقّ الجميع، في الحرية والاستقلالية اللامنغلقة وبالتالي في الديمقراطية والشورانية والجدلية الإسهامية التقدمية بين الذات والآخر، بين الأنا والأنت، النحن والهمُ، ما هو لنا [= ألـ «نا»] وما هو للطرف الآخر أو للأنداد الآخرين.

تتخطى الرشدانية التساؤل عن أسبقيةٍ أو تمرتب، عن مفاضلة ومفاوَقة، بين طرفيّ المتكافئة. ولا يُسأل أيهما الأهم أو الأجدى والأسرعُ أو الأفضل: الإصلاح السياسي أم الإصلاح الديني... لسنا، هنا، في إمّا وإمّاوية. فلسْنا هنا في لاغيةٍ تقتل التفاعليةَ دون أدنى وقوعٍ في التلفيقانية ووصيفاتها: النزعة الاصطفائية، متكافئة التنويرانية العربية والتنويرانيةً «الغربية»، رفضُ الإمّا وإمّاويات والمانويات.

من السويّ أنْ ننتبه إلى أنَّ التنويرانية، بما هي علمانية، في الفكر العربي ليست نسخة مصوّرةً بالآلة عن التنويرانية كما العلمانية عند «الغربي»؛ أو عند أمم فالحة جداً في مضمار الفصل بين الدهري والمقدّس، وفي مجال التقدم الشمّالِ واللامكثي، المتنوّعِ والثائر.

يَصْدق ذلك في صدد التجربةِ النهضوية الأولى (الاجتهادية الموسَّعة)؛ ثم الثانية أو الراهنة، أي هذه العلمانيةِ التي تنتقد تجربتها الأولى ومردودية ما غرسته في مجال مشكلة الإنسان المنغرس، ومشكلات العقل والحقل والعلائقية؛ وما صقلته وشحذته في مجال المدنيات أو حقوق المواطن، وحقوق المجتمع والجماعة، الذات والنحناوية، التاريخ والمستقبلانية... ليس الديني والدهري، طرفا هذه المتكافئة، متناقضيْن في فهم الحداثة؛ ثم في فهم ما بعد الحداثة؛ وكذلك في معاينة التنويرانية وما بعدها، وما رادفها وأحفَّ بها.

لسنا أمام فهم للعقل والإنسان والحرية، هنا، متصارع أو مُعادٍ مع ذلك الفهم عينه عند الطرف الثاني؛ هناك لا دقة، من الوجهة النفسية واللاواعية، في القول إنَّ العلماني العربي يحاكي ويقلد، يكرِّر وَيْنسخ، يستورد المعبَّأ الحضاري ويستهلك... هذا، ومن جهة لصيقة أو عند الطرف الثاني للثنائية، لا ضير ولا انجراحات نرجسية في القول إنَّ حضارةً ما قد تستعير؛ أو تتلقى وتتعلم بتفاعلٍ وبإرادة تحدوها خطةٌ للاستيعاب والنقد، ثم للتخطي والإسهام. هنا نستدعي: العلمانية العربية؛ القطعوصلية؛ علم المعاينة النظري والعملي.

9 ـ المدرسة العربية الراهنة في الإناسة

إنّها مؤسسة على التحليل النفسي ـ الإناسي للسلوك والعقل؛ وهي منطلَق وإجابة: إنها تنطلق من الإنسان مدركاً ككائنٍ محدود القدرات والحرية، عطوبٍ وضعيف، قاصر الإرادة وكثير الانجراحات أمام الطبيعة الاعتباطية والمجانية والمتعسِّفة.

بيد أن هذا الانطلاق من الإنسان، مغروساً في قوانين الطبيعة والتاريخ، وفي الوعي بمحدودية العُمر والحرية أمام الشروط، انفتاحٌ وإمكانٌ على إعطاء ذاته معنى نبيلاً مؤنسِناً وكينونياً للشخصية، للذات الفاعلة، للأنا الواعية المسؤولة؛ وعلى إعادة المَعْنَية للواقع والوجود، بل والأبعادِ البيولوجية والقدر. هنا نستدعي: التجارب الثلاث مع الإناسة في التاريخ العربي؛ والدراسة الميدانية للشخصية الغرارية العربية كما الاميركية.

والإناسة الفلسفية هي، علاوةً على ذلك، إجابة. إنها إجابة عن أسئلة الفلسفة الأولى: عن هذا الإنسان وما يكون عقله ومعرفته، معناه وقيمه، حريته ومسؤوليته؛ وعن الوجود والتطورِ والمعنى، وعن الطبيعة والانتقاء والبقاء (را: الدهرانية وضمنها الإنسانوية العربية الإسلامية؛ الأيطولوجيا أو علم المسلوكية أو الفعلِ والتصرّف، الإناسة النفسية).

10 ـ المدرسة العربية الراهنة في الرمزيات

هنا الرِّمازة، علم الرمز، الرمزانية، الرمزياء. لا مجال لقراءةٍ للرمز تقول إنها القراءة الأوحد؛ أو إنّها تفسيراتٌ كافية نافية، جامعةٌ ومانعة... وعلى ذلك، فهي واحدة بين كثيرات مختلفات؛ فالباب يبقى، في مجال قراءة الرمز والمتخيَّل كما الواقع، مفتوحاً للمتنوّع والمتعدد والمتجدِّد، لمعيد المَعْنَية أو التسمية أو الإدراك؛ للمدقِّق المواظب.

والرِّمازة، بحسب المدرسة العربية الراهنة، حقلٌ مكتشَف؛ وحراثةٌ في الغوريات والمقدَّس واللاواعيات كما في المطمورات والقطاعات اللامفكرة واللامعبَّرة؛ في البلاغيات أو أسرار البيان والبديع؛ في الإناسة بشتى قطاعاتها المتداخلة المتواضحة؛ أي: الحكايا، الأحلام، الكائنات الأرواحية غير الطبيعية أو غير البشرية... وهي حراثة في علم التعلُّمات الحضارية؛ في التفسيرانية والتغييرانية؛ في الإسهام؛ في الإنجاز؛ وكذلك في التحويل والتجاوز، في إعادة البَنْيَنة والتسمية، الإدراكِ والتعضية، الأشكلة وتثمير العائد أو المردود؛ في التكييفانية الاستراتيجية الإبداعية (را: الحُلميات، حقولُ الإناسة، التحليلنفس، علوم اللاوعي الثقافي العربي، قاموس الرموز في الذات العربية).

11 ـ المذاهبية أو علم حوار المذاهب داخل الدين الواحد كما الأيديولوجيا الواحدة

مقصود المذاهبية (المذهبيات، علم المذهبية، المذهبياء) هو وَعْينةٌ ثم إعادةُ الإدراك والتسمية لما يحكم المذهبيَّ (الفرعي، الغُصنَ الهاربَ أو المهمَّش والمبعَد) من التعصّب والانقفال، الأحاديةِ والأنا مركزانية، الاستبداد في الفهم والتعامل والانفعال حيال الآخر. المذاهبية تَرفض الاحتكارَ للميراث، أو قتل الأخوة الصغار وتسفيلَهم المتكافىء مع نرجسة الأنانيةِ أو قدْسنتها. وهي التحرر من التفسير الحَرْفاني المتعنت، وقبولُ المختلفين والوقوفُ معهم على قدم المساواة، وإعمالُ المدنيات حيث حقوق النفس (الإنسان، بالمعنى الدقيق) هي الحاكمة أو الصُّمغ والنسغُ في المجتمع والفكر؛ بل وفيما بين القوى أو المقامات للشخصية والنحناوية، للقطاعات المَواقعيةِ والرّزائح الطِّباقية، للأغصان والدوحة أو الغُرفِ والمسكَن.

12 ـ المسافانية نظرية ومنهجية في الفصل بين العارفة والظاهرة

أ/ هي المنهجية التي، حين القراءة أو التوصيف لحالةٍ أو إدراك، لتجربةٍ أو نص، ظاهرةٍ أو خطابٍ أو شخصية، تقيم مسافةً بين الذات الفاعلة والموضوع أي المدروس (المفحوص، الصابر، غرضِ الدراسة أو الإدراك أو السرد)، بين الأنا وخِطابها، بين الشخصية والنص، المؤلِّفَ والمؤلّف، الناقد والمنتقَد، المحاكِم والمُحاكَم (قا: أمراضُ الانحياز والحياد).

ب/ والمسافانية حركة فكريةٌ، مقولةُ فلسفةٍ، مضمونها ومرادها، أو فحواها ومؤدّاها، دراسةُ الفروق والأبعاد أو المسافاتِ القائمة بين مجتمعٍ ومجتمع، بين البدوي والريفي، بين البدوي والمدَيني. ومن المسافات التي يمكن أن تؤخذ بالحسبان مسافةٌ تقع بين الحب والكره تجاه شخصٍ واحد، أو شيء واحد؛ أو تقع بين حضارةٍ وحضارة، فلسفةٍ وفلسفة، تاريخٍ وحاضرٍ، لغةٍ وفكر أو كلمة وشيء... (را: المذاهبُ والمناهج الذاتية النزعة، المناهجُ الموضوعية النزعة، الشيء والوعي، النقدانية الحضارية، اللاءانية، القراءةُ التاريخية...).

13 ـ منطقُ القطعُوَصْليةِ منطقُ الاختلافِ وليس التناقض

تُرفع اللائية في وجهَيّ البتر التام؛ والاستمرار الأبدي. وأضحى منطق الاختلاف حالاً محلَّ منطق العقل الوثني الإسلامي المسيحي (اليوناني العربي اللاتيني؛ الأثلوثي)؛ بل ومحل المنطق النيوتوني الذي حلَّ محلّ ذلك الأثلوثي، ثم أعطى منطق فيزياء ما بعد النيوتونية (را: الثورة أو المرحلة المعاصرة، مرحلة اللاسببية...). إنَّ منطق الاختلاف أعقد من المنطق الصوري، ومن منطق الفيزياء النيوتونية؛ لأنه تداولي، تغييري، توليدي، إبتكاري وإسهامي. فهو يتخطى منطق التناقضات، وأوسع منه رحابةً ومعنى، أو اقتداراً وإنتاجاً...؛ ثم هو المنطق الذي يقود ويحكم، يُنتِج ويولِّد، يفسِّر ويغيِّر، يقيم التوليفة ويرعى التواصلية الحوارية أو العقل التشاركي والقطعوصْلية الجدلية. ومنطق الاختلافِ يبتكر ويعيد النظر، يدقق ويعيد البَنْينة، يجترح الحلول والمخارج، يجدِّد ويتجدد؛ وهو يكسّر الثنائياتِ ثم يتخطاها داحضاً تناقض الذات والآخر، الذاتاني والموضوعاني، المحايث والمتعالي... إنّه قطعوصلي في متكافئة الإيمان والعقل، الصورة والأفهومة، الفكر واللغة، الفرد والكل، النظرانية والعلم، الكينوني والمادي، الواقعي والمثالي (را: المتلازمة، المتصارعة، تنازعُ القطبَيْن أو القيمتَيْن).

14 ـ الميثاقية السياسية والعلائقية الميثاقية و«العَهْدانية» أو المبايعة الشورانية

ينظِّم ميثاقُ الأمم المتحدة العلائقيةَ داخل الدار العالمية. والعلائقية الميثاقية هي، على صعيد الوطن، النظام السياسي القائم على الحرية والديمقراطية من حيث هما قادران

على منع احتمال ظهور الاستبداد، أو تزييف الانتخابات، أو قتلِ المواطنية وقيمها، وحقوق الإنسان والوطن ثم البشرية والمسكونية. والميثاقية هي الشورانية بمعناها الراهن (الراهناوي، الفلسفي) أي من حيث هي علاقة عهدٍ بين السلطة والشعب: وهو عهد دوريّ، إلزامي، مراقِبٌ وروحه الحكْم أو السياسة من أجل تعميق حقوق المواطَنة والوطن، بل والمواطِن والعلائقية داخل الدار العالمية. والشورانية، بميثاقها هذا، قادرة على تعميق فعل الحوار بين الإسلام والديانة الأوروبية؛ هذا، بغير أن يعني ذلك تعاون الطرفَيْن من أجل رفض العلائقية الهندوسية الإسلامية، أو الإسلامية الكونفوشية الصينية. فداخل الذمة العالمية للأديان، أو للأمم كما للحضارات، كلٌّ في ذمة الكل؛ والكلُّ في ذمة الواحد. المسلم في ذمة المسيحي، والمسيحي في ذمة المسلم؛ وهكذا هكذا... (را: العَهْدانية، فلسفةُ المبايعة الشورانية، العهدُ بمعناه المَحدْثَن الراهناوي وذو الطرفَيْن).

15 ـ المطمور واللاواعي والقسريُّ في الأيديولوجيات والمنمَّطات أو الأيطوس الجماعي

يكون الاهتمام بالأيديولوجيات استقراءً للمذاهب في التصوّر العام الشمّال للنمط الحضاري المرغوب؛ أو للإنسان المايجب أن يكون، ثم داخل حقلٍ نتمناه أن يكون. والتفحّص لذلك التصور والأفكار والآراء، أو للتفكيرات والتأمّلات حول الذات الواقعية الاجتماعية ثم المنشودة المأمولة، يكون سديداً ثم نافعاً، أو ناجعاً ثم صائباً، إن انصبّ على: أ/ استكشاف المخزون أو الموروث، المستودعِ أو القطبِ الغريزي ومقامِ الـ «هذا» في الشخصية والمجتمع، كما في الفكر والحضارة برمتها. ب/ وكذلك إنْ انصب أيضاً على أجموعة دفاعات الأنا، الأنا النفسية الاجتماعية. ت/ ثم على السبر والتحليل الطِّباقي للرزيحات المترازحة تحت بعضها البعض، وبالتالي مكوِّنة الأنا الأعلى حيث الواجبات والأخلاق، الأعرافُ الجماعية والتقاليد والمعهودات، قيمُ الأهل والبيتِ والمدرسة كما المجتمع والدين والسلطة.

16 ـ المقال في المرأة إنسانوي ومؤنسن كما فلسفي وعلمي وتطبيقي

الفلسفة النسائية فلسفةٌ في الفعل والمنفعة ومصلحةِ الجماعة والمجتمع والسلطة

إنّ النسوانية فلسفة إنسانوية، وخطابٌ عالميني وكينوني. والنسوانية هي القول الفلسفي في المرأة؛ في هذا الموجود متمتعاً بعقلٍ حرّ مسؤولٍ، وبقدرةٍ ومعنى وأنسنة؛ ومنغرساً في حقلٍ وعلائقية ومعايير للفعل بغير تفاضلٍ بين الذكورة والأنوثة. يستدعَى هنا: فلسفة الاختلاف؛ تكاملية الجنسَيْن؛ تجاوزُ الرفضِ كما الحسَدِ للأنوثة أو للذكورة في الإنسان.

17 ـ الموضوعانية داخل متلازمةٍ مع الذاتانية

النزعةُ الموضوعية، المنهجُ أو الطريقةُ الموضوعيةِ الرؤية والاستهدافِ والغرض، تُدرَك على بساطٍ مشترك مع الذاتانية التي هي النزعة (أو الحركة والفكر، المقولة) الذاتيةُ أو الطريقة الذاتية السمات والخصائص والروحية.

والذاتانية هي أيضاً الفلسفة أو النظرية ذات الطبيعة الذاتية حيث العواطف والميول، الوجدانيات والمتخيَّل وما حول ذلك من حالاتٍ نفسية؛ وحيث اللاعقل واللاوعي والمشاعريّ. أماّ العلائقيةُ التفاعلية بين الذات والموضوع (أو بين المنزعَيْن الذاتي والموضوعي) فهي جدلية ومنفتحة؛ وهي كرفرة، وعطا أخذية غير خطية، وغير مستقيمة. فالتفسيران للظواهر يُدرَكان معاً وبانفتاح، وبمرونةٍ وضرامية، بتضافرٍ وتكامل. لسنا هنا أمام إمّا وإمّاوية؛ أو في علائقية تناقضية بين طرفَيْن متباعدَيْن، وبينهما هوّة أو انقطاعٌ هو حاسم وبتّار ونهائي (را: الميل الخفيف المنحاز إلى النزعة الثقافية وإلى الذاتاني الاجتماعي داخل الفلسفة الراهناوية أو الرشدانية).

18 ـ المقال في إعادة إدراك أنسنة المغبون وفي نقدِ الأنسنة

الإنسان المستلَب، الإنسان المنغلِب والمطرود أو ما إلى ذلك من تسمياتٍ أخرى، حالةٌ نفسية واجتماعية هي، كالتعاسة والألم أو الجوع والانظلام والقهر، جزء من الحياة، وقسم لصيق بالوجود؛ فلا انفصال بين البراءة والخطيئة، الخير والشر، الناقصِ والكامل، السويِّ وغير السويّ، الفرح والألم. وليس ثمة من شرٍّ محضٍ أو ألمٍ مجرَّد؛ ليس هناك وجودٌ للفرح المطلق أو للحزن القائم في ذاته:

وإرادة توصيف هذه «الضحية»، أو الانهزامية، طريقٌ معرفي تليها إرادةُ علاج؛ وكلتاهما أضحتا نظراً بالياً وهشاً خلاصته مكثّفةٌ بعنوانٍ كبير بل بشعارٍ ضخم هو أنسنة الإنسانِ

والعلائقية والحقل، القولِ والعملِ والانفعال (قا: التفسيرانية ـ التغييرانية، الرُّشدانية، الراهناوية). هنا، إذن، تتدفق مقولة الانتقال إلى إعادة نقد النقد، وإعادة إدراك المقال في الأنسنة المطروحة كعلاج للانجراحات. إنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر تحرث وتُحلل متكافئة المغبونية ـ الأنسنة بطرائق جديدة تُبطل وتتجاوز الأساليب المطروقة المعهودة في «الأنسنة»؛ وبمفاهيم مختلفة في الإدراك للأنا داخل الشروط المحلية، وداخل الدار العالمية. إنه سويٌّ، أو شرطٌ ضروري للنجاح، كلُّ بحثٍ يغيّر في الطرائق المعرفية وبنية التفكير، وكلُّ شرحٍ وفهم لجارحات الإنسان شرحاً وفهماً هما بغير توقفٍ عند التأثيم الذاتي والتقريع أو لوم الذات، وعند الاكتفاء البليد السعيد بأنه قد شخص مأساةً ومغبونيةً ثم طرح صورةً للتجاوز والتخطي اسمها الأنسنة (را: أوهامية الفكر المثالي والأنا المثالية، التفكير في التفكير اللانقدي، نقدُ الأنسنةِ والكينونية ونَقدُ ذلك النقد).

19 ـ المأزقة الواعية المتعمَّدةُ للمفاهيم نظريةٌ تدقيقيةٌ في الإنتاج والتكييفانية ونقلٌ إلى ما هو راهنٌ منهجاً وفلسفةً أو تشخيصاً ومعالجة

المفاهيم الكبرى تنغرس أعمق وتؤثر أوسع وأعم، وبدواميةٍ ومواظبة وتناقح، لأنَّ الفكر الفلسفي العربي يُمأزقها عمداً ويمأزمها، أو يضعها موضع الإقلاق والتوتير، ويدركها أي يتناولها ويتدبرها بالنقد والمحاكمة، بالتفكيك والتحليل والتقطيع، بالمقارنة والمعاينة الطبيبية.

لا يؤخذ مفهومٌ، أفهومٌ أو أفهومة، بمثابة المطلق والجاهز الناجز. فالحرية أو العدالة الاجتماعية، الشورانية أو القيم المدنية كما الأخلاقية، تخضع بتداوُبٍ وتكرارية إلى التحوّل أو الصياغة الإحصافية؛ وإلى المراقَبة وإعادة الإدراك، إعادة التسميةً كما البَنْينة. تَتَطوّر إذْ تؤزَّم الأنساقُ الفكرية، والمناهجُ وقوالب إنتاج المعرفة العقلانية والتجريبانية؛ وبالتأزيم والإقلاق يتطوَّر التأمّل النظري والمحضانية كما العقل الاستنجاحي الاستنفاعي. تغتني النظرياتُ والمفاهيم ونُسيطِر عليها أو نتملّكها بكشف المزيف، وفضح الألاعيب اللفظية والمحتويات الجوفاء في داخل الرزائح الطباقية أو الطبقات المعرفية والأيديولوجية، الخرافية كما الاستعارية والبلاغوية.

إنّ الحداثانية، أو التنويرانية العربية، الأولى (النهضوية)، ثم ما رزح فوقها من حداثانيةٍ أو تنويرانية ثانية (راهنة)، مركّبتان من مفاهيم هي، طِباقياً عمودياً ومن ثم أفقياً، تُثري وتُغيّر فينا وبنا ومن أجلنا ما دمنا نتعامل معها بالأواليات التي تجدد وتعيد الإدراك، وبقوانين العقل التي هي تَحرّكٌ ونظر، إنتاجٌ ومحاكمة، تعلّمٌ واستيعاب، إعادةُ تعلّمٍ ثم تَقَدّم، مجاهدة وكشفٌ أو فضح، نزعُ أسطرةٍ أو تجاوزُ انبهارٍ وقدْسنة وعصمنة.

وتأزيمها، الحداثانية النهوضية كما المعاصرة ثم الراهنة المتميزة، هو أخذُ مسافةٍ من المكوّنات المفهومية وذاك الفكر المقاليّ من أجل إعمال التعميقِ والجهد وتشغيلِ الأواليات وقوانين الإنتاج؛ ومن أجل نزع وكشطِ الذوبان والاندماج، التماهي والتطابق؛ ومن أجل المحافظة على التوتر الخلاق والإبقاء على شفا الأزمة المستولِدة المحفِّزة في مجال إعادة التسمية والتدقيق، التنظير والأشكلة، التحوّلِ والإزاحة، الإبدالِ وتفحّصِ الواقع والصورةِ المثاليةِ للواقع (للاستزادة، را: الراهناوية العربية).

تأزيم الحرية، أو تفحّص مآزم المَدَنيات وأمراض الحرية في المجتمع العربي، يكشف للمعاينِ المحلِّل أنّ الحرية تبدو «مهمّة» لا تتحقق على شكل نهائي، لا تكمُل، ولا تُعمَل مرة واحدةً وإلى الأبد؛ هي لا تغدو مطلقاً، ولا هي أيسة أو كيْنة أو إنْية. لذا، علينا أنْ لا نكفّ عن صُنعها وصقلها، وأنْ لا نقول إنها متحققة فعلاً وبامتياز... إنها عملٌ نعمله بتواظبٍ وبغير ارتواء، بلا مَكْثيةٍ أو تخومية.

يضع النفسانيُّ الطفل، كما الراشد، في أزمةٍ وأمام مشكلة؛ وهذا كيما نستكشف أوالياته الدفاعية، وطرائقه في التقدّم وإعادة الإدراك، وأسلوبه في التعلّم ونقلِ أثر التعلم، وعاداته في الافتكار والتحدي أو في المحاكمة وحراثة الواقع (را: طرائق استكشاف الشخصية). أخيراً، إنّنا نقرأ تفضيلاته وأنضودة قيمه من خلال وضعه أمام مشكلاتٍ؛ أو بروائز عيادية؛ أو بمناهج الإسقاط، إلخ... فكذلك علينا أن نقرأ ـ تبعاً للأدوات نفسها ـ التذوقَ والحدسي والمتخيَّل عنده. هذه المعاينة لمفحوصٍ منجرح، أو يكون سليماً سوياً، هي فعلاً طبيبية أي شاملة، متكاملة وقطاعية، حيةٌ ودينامية، تفصيلية وأجْمعية عامة... على هذه الصورة علينا أن نقرأ ما قلناه أعلاه عن الوضعية أو الحالة الميدانية للمدنيات في

المجتمع العربي، ومن ثم عن تزخيمها أي ضبطها وأنسنتها، تغويرها وتثويرها.

وللشاهد، إنَّ الحرية والعلمانية، المناداةَ بالمساواة وبمقولة أنّ الإنسان ذاتٌ فاعلة حرةٌ ومسؤولة وغاية قصوى، وما إلى ذلك من مفاهيم مَدَنية أخرى، كلُّها يجب أن تُطرح على المحك وتؤزَّم كي تُفهم... نتساءل: هل باتتْ كلها مفاهيم منجرحة، مُطَفلَنة، منتوجَ عقلٍ نخبوي وماهوي، أهوائي وغير ادخاري، غير ملتزم وغير منخرط، منشطر ومقيَّدٍ بانتماءات معتمة وغير مفصوحة.

إنّ الهتكانية إذْ تغوص في أعماق الإنسان أو المجتمع، الفكر أو الهوية، عند العربي وفي العالم، تضع اليد على المَرضي والمكبوت، والاختلالِ أو الالتياث المطمورِ الثاوي؛ وتُمسك بأمراضٍ واضطرابات هي نكوص أو انسحاب، نكرانُ الواقع أو إبدال، تغطية أو قهر وهدر وغدر، براعاتٌ لفظية وطنين لغوي وهذيان بلاغي. فالحرية، حالتئذٍ، تبدو وقد أدّت إلى نقيضها، أو غدت شعاراتٍ واستعارات استعراضيةً استبذاخية. وكذلك تفضح عينُ المحلِّل النقصَ في التمثّل والتطبيق، والإساءةَ في الممارسة والمعاينة، والتعثر في فضاء نفسي اجتماعي استهلاكي وآلوي، فرداني مفرطٍ ومعادٍ للتفكير، بل وللوعي عند الانسان بكينونته (را: العقل والمعنى كما الحريةُ والإنساني في المجتمع الآلوي؛ وبحسب الفلسفة الراهناوية العربية).

20 ـ المذاهبية في الفلسفة والأيديولوجيات كما في الفكر والتديّن والتأويل انفتاحٌ وحوار وتبادليةٌ بين إخوةٍ متساوين أحرارٍ ومختلفين

القولُ بالمذاهبية المنفتِحة قولٌ في حق الإنسان بالحياة المستقلة، وبالحرية في الاعتقاد والتدين؛ وإقرارٌ له بالتعدّدية، وفي أن يكون ما يشاء ويرغب، وأنْ يُحِب ويُحَبّ، وتُحترَم حقوقه واختلافاته كما مَدَنياته وقيَمه داخل نسق وفي علائقيةٍ تضامنية تكافلية.

إنّ خطاب المذاهبية الوطنية خطابٌ في الحوار كأداةٍ من أجل بناء التفاهم والألفة بين مختلفِين يجب أن يكونوا متساوين وأحراراً، ويريدون المشتركية؛ ويتحركون بالشورانية والديمقراطية، بالعقلانية في التعاملية والعلائقية... (هنا يتدفّق: التجربة الناصرية في حوار المذاهب الإسلامية؛ حوار الأيديولوجيات أو فيما بين مكوِّنات الذات؛ عقدة الأخ

الأصغر كما الأكبر أي عُقَد الأقليات كما الأكثرية.

21 ـ المدرسة العربية في علوم الاجتماع والعقلِ الجماعي والفلسفةِ المجتمعية التاريخية

ربّما لا يكون من الصعب تكرار التأكيد على وجود مدرسةٍ عربية، بالمعنى الدقيق الفلسفي، في علم الاجتماع وحقوله وغرضه. لعلّ ذلك التأكيد يبقى مستعجِلاً، أو يحتاج لوقتٍ وجهودٍ أخرى، إنْ كان يغطّي رغبةً وأمنية، أو يَصْدر عن أيديولوجيا قوميةٍ جامدة، دوغمائية، وعن قَوْمنة الفكر كما الفلسفة، والعلم كما الحضارة.

إنّ ما نسميه مدرسة في علم الاجتماع هي، كما في علم النفس وعلم السياسة أو التربية أو اللغة وما إلى ذلك، مجموعُ الأعمال (الدراسات) التنظيرية والتطبيقية التي أخذت المحلّي موضوعاً لها؛ هذا، مع الوعي النقديِّ النزعةِ والمنهجِ و«الفلسفة» (را: النقدانية) بأنْ لا مجال هنا للقول باختلافٍ نوعيّ أو حادّ، وغير مفسَّر أو غير تاريخي، بين المحلي والعالمي؛ وبأنه لا مجال للتوهّم بأننا لا نعتمد المناهج المعروفة الناجحة في «الدار العالمية»؛ وبأننا قادرون على الانقفال، أو غير راغبين في تعميق الجسور الواعية والعقلانية النقدية بين الخاص والعام، أو المحلي والعالمي.

ميَّزنا اتجاهاتٍ ـ داخل تلك المدرسة ـ هي مبادىء تحكُم أيضاً إنتاجنا أو مدارسنا وأولياتنا في الفنون وعلوم المجتمع والانسان؛ ولا سيما في الفلسفة، وفي الصحة النفسية الاجتماعية للإنسان والنحنُ والعقل. ففي الفكر العربي الراهن، في تجربتنا الحالية في الثقافة والعلوم كما في النظرانية والحضارة الكونية، تحكمنا مبادىء (منها الواضح، ومنها المختلِفُ الحدّة والقربِ عن الوعي) أو قواعد وأدواتٍ تُنتج معارف وأفكاراً وعلوماً، وسلوكات وشخصياتٍ قابلةً لأن تندرج في اتجاهات كبرى مشتركة هي: أ/ اتجاه النقل عن الأجنبي نقلاً قِرْدياً، وبانبهارٍ أو بغير نقدانية، قسرياً أو بتواطؤ : هنا يحكمُ القانون الأول في التفاعل بين الذات والآخر، بين الحضارة أو الأنا القوية والحضارةِ الأضعف أو الأنا الأقل تقدّماً ورسوخاً، بين الأصغَرية والأكبرية.

ب/ اتّجاه الرفضِ المتوتر أو الجارح لكل شيء «وافدٍ» أو مُشِعٍّ أو مستعار. هنا الرفض انقفال، وإفقار، وتنكر للواقع والآخر والمرونة الحضارية. هنا يُرمى بالفساد أو يُنعت

بالمتآمر والغازي كلُّ شيء في كل شيء، من نحو: الأصولانية؛ التعنت أو التعصّب للذات، الإنشطار الدفاعي التقريظي؛ القانون الثنائي التصارعيّ في العطاأخذية بين الأقلية والأكثرية أو الحضارة المتقدّمة والحضارة المتخلفة عنها.

ت/ نجح جداً ونفع، ثم كان ذا مردودية مربِحةٍ في إنتاجه وتدبّراته النظرية وطرائقه، قانونٌ ثالث: إنه قانون الانفتاح المرن والراشد، الحر والمسؤول، الواثق المتحرّكِ بمهارة العقل المتخصّص، وبالمناهج «العالمية» أي كونية البعدِ والمدى والحارثةِ، بذات الوقت، في الخصوصيات والأهلي، في مجتمع الذات وفي الأنا المجتمعيةِ المحلية، في النظُم والظواهر المحلية «الخاصة» بالـ «نا» الدالة على الفاعل، بل وعلى المضاف إلى النّحنُ (را: قوانين الاختلاف والتضافر مع الدار العالمية).

كان مسار المضيِّ من مرجعية تراثية أو تاريخية، ومن المجتمع المحلي التاريخي، نافعاً؛ ثم هو ممكن وواقعي؛ ثم ناجح. يجتهد هذا النوع من النشاط الإنتاجي في تعقبِ طِباقي وقطاعي لمكتوبات الأسلاف القديمة المتعلقة، أو العائدة في شكلٍ أو في آخر، إلى ما يسمّى اليوم بميادين علم الاجتماع. ولعلّ دراسة الجانب الاجتماعي السياسي في الفكر العربي الإسلامي، في الفلسفة والحكمة العملية عموماً، وفّرت موضوعاتٍ وشخصيات تصبّ في مصلحة هذا الاتجاه... في هذا المجال، إنّ عطاء الفارابي، أو ابن سينا وابن خلدون، بات يُعَدّ بمثابة جذورِ علم الاجتماع العربي الراهن؛ وصار ينابيع أيضاً أو منصّاتٍ لعلومنا الراهنة في التربية والاقتصاد، السياسةِ وما شابه كالتدبير والآدابية، والفلسفاتِ الاجتماعية التاريخية، وعلمِ الأخلاق والواجبيات (را: زيعور، العقل العملي في الفلسفة العربية الإسلامية، عشرة أَجزاء؛ أيضاً: البحوث بالفرنسية في مذاهب العقل العملي هذا).

تُنقل المبادىء والمناهج، أو الهيكل العام والوظيفة والبنية للمدرسة العربية في علم النفس، إلى القول بنظيرةٍ لها هي «المدرسة في علم الاجتماع والإناسة والميادين أو الفروع المتعلِّقة». كان لمحاولتنا الأولى في تقديم القانون العام، أو النظام (النسق) التأسيسي، للمدرسة العربية في علم النفس، نقائص وليس فقط صعوبات. لقد كان المسعى محكوماً

بقواعد نظرية، أو بمقولاتٍ وأطر كان أهمّها هو أنّ علم النفس ـ وعلى غراره شتّى العلوم الإنسانية الأخرى المتكاملة ـ ينبغي أن يستقل ويتكرّس عندنا (وعند الأمم التي دخلت نشيطة، وإنْ متأخّرةً، بالنسبة للأوروميركي).

نجح ونفع علم الاجتماع. ولقد نال حظوةً في اهتماماتنا؛ واحتلّ منزلة لم يحتلها إلا علم النفس وعلم الصحة النفسية؛ وهو ـ للشاهد ـ علمٌ ماثلٌ بوضوحٍ لاحظناه في جميع كتب كوفيليه، أكثر مما عرفناه في غورفيتش. فالأول كان يقدِّم المادة على نحو سريع الهضم والتمثيل، مدرسي أو «تقليدي»؛ والثاني غير فعّال، وبلا مردود ملحوظ.

اغتنت المدرسة العربية؛ كما هي قد كرّست نقداً وتجاوزاً للمدارس المعروفة في علم الاجتماع: المدرسة البيولوجية، الغريزية (الغرائزية)، النفسانية، الميكانيكية (الآلية)، الوظيفانية، البنيوانية...؛ وكذلك للمدارس الأخرى: الداروينية الأميركية، الأمبيريقية (التجرّبية، الأمبيرية)، الدوركايمية، الروسية السوفياتية (المادية الجدلية أو التاريخية، الماركسية)، الماورائية التصوّر، اللاهوتانية (قا: مدارسُ الفلسفة المعاصرة؛ المذاهب السياسية).

تكديسُ الأحداث، بدون نظريةٍ عامة قائدة، ضربٌ من الدراسات الناقصة. وفي مقابل ذلك أيضاً، تكون الدراسة غير جديرة إذا لم تقم على أحداث و«وقائع» وظواهر تسنُد وتوجِّه.

استوعبت الفلسفة العربية الراهنة مسعى علم الاجتماع لاحتوائها؛ وحتى لإلغائها. فرُفِض الاتجاه الغَرْبيُّ وقُبِل تمييز أ. كونْتْ بين السكوني والحراكي؛ وانتقدنا قانونه في الحالات الثلاث لأنه قانون خطّيّ مستقيم، ويرى التطور مساراً هندسياً آلياً وحتى أخلاقياً؛ ولم يصمد، في مدرستنا، فِكرُ «مؤسّس» علم الاجتماع حول الإنسانية أو عبادة الإنسانية. فهنا قد بقي هذا الفكر قريباً من الحلم؛ ومن الرأي الذي لا طائل تحته. كما لا يُعدّ العطاء الفرنسي في علم الاجتماع، وعند دور كايم بخاصة، بمثابة المؤسّس والرافعة؛ وليس له اليوم من القيمة ما كان يقال فيه في الستينيات؛ فكلّ نقدٍ له ناجح، مطوِّر وإسهامي (را: أدناه، النقد للمبالغة وغير الدقيق في نظرية دوركايم عن الوعي الجماعي

وعن المجتمع).

وفي الواقع، نجحت المدرسة العربية في علوم وفلسفة الاجتماع في دراسة المجتمع العربي من حيث العلائقية والنظُم والحقول، والبنى والظواهر والجماعات الاجتماعية. هنا، والآن، المراد هو إعادة قراءةٍ، أو إعادة محاكمة، في ضوء الفلسفة العربية الراهنة، لمنتوج ذلك العلم ولعقله اللذَيْن هما ناجحان فعلاً ومُربِحان وسّعا أفق وأبعاد المعرفة بالمجتمع والانسان، وبالمنهجيات والأواليات، والفلسفة الاجتماعية... (را: زيعور، الدراسة النفسية الاجتماعية بالعيّنة...؛ فلسفة الحضارة ومَعْنَية المجتمع).

تطورت المدرسة العربية الراهنة في علم الاجتماع، وفي المجتمعات، كما في الفلسفة وعلم النفس، باعتماد أواليات واستراتيجيا إعادةِ التسمية والتعضية، إعادةِ البَنْينة والمَعْنية للمفاهيم والمقولات، وللنظريات والأنساق، وللرزائح والقطاعات، للمعضلات والأسئلة والقيم.

ذلك النمط كما المنهج، داخل المدرسة العربية، مألوفٌ أيضاً عند الفرنسيين، كشاهدٍ أوروبي؛ فهم لم يبدعوا النظرية الظواهرية، والداروينيةَ الاجتماعية، والتاريخانية؛ وهم أعادوا قراءة الإبداع الألماني لفلسفات أو نظرياتٍ معاصرة؛ من أهمها: الوجودانية، الشخصانية، فلسفة القيم (القيميات)، النقدانية الكانطية، المادية الجدلية أو التاريخية... يَصْدُق أيضاً أنه قد تأخر الفرنسيون حوالي الستين عاماً حتى استدخلوا واستبدنوا التحليل النفسي... كما هم قد أعادوا قراءة أو متابعة الرِّمازة، والتأويلانية، والحُلميات، وعلوم إنسانية عديدة أخرى، وميادين من نحو: علم الثورات المعرفية، والأبستمولوجيا، وعلوم مجتمعية... وحتى التومائية المحدثة التي يتبناها الفرنسيون كنظرية رسمية في الوجود والدين والتقييم لم يكونوا، في الواقع، سوى مكرِّرين أو متدبّرين لصورتها الألمانية. والعطاء الفرنسي في التومائية قد لا يقال فيه إنه متقدّم كثيراً أو قليلاً على النظرية العربية في التومائية هذه؛ بل، بالأحرى، في التومائية السيناوية بحسب التعبير اللاتيني الوسيطي الذي أعادت صقله الراهناويةُ العربية. ومدرستنا قد أسقطت أيضاً محاولةَ تيارٍ «دوركايمي» عربي وَضْعِ علم الاجتماع كبديلٍ للفلسفة، وللكثير من الحقول؛ فهو تيارٌ

ألحّ على المنهج السوسيولوجي مما أبعدَنا عن المنهج التاريخي والمقارنة التاريخية؛ وألحّ على ما زعمه حول منطق السوسيولوجيا، والوعي الجماعي، وتأثير المجتمع أو سلطته وهيمنته. وهو قد فسّر الأحداث، حتى الأخلاقية منها، تبعاً للمناهج المعروفة في العلوم المحضة. وأعطى تفسيراً اجتماعياً أحادياً وقاطعاً للمقدّس، والحرام، والدين، والمعرفة، والذاكرة، والمنطق، والقانون، والعقل، والوعي، ومقولاتِ الفكر، والشخصية الفردية، واللاعقل، والحضارة... كما جعل ذلك التيار من المجتمع، أو من الوعي الجماعي، أيسةً، وماهيةً ثابتة خالدة، أو وجوداً فوقَطَبيعياً، وكينةً (إنِّية) قادمةً من خارج المجتمع والتاريخ. وهكذا فقد فسّر بعاملٍ واحدٍ مستبدٍّ كل العوامل، وكل شيء، وكلَّ شيء في كل شيء (را: العقل الجماعي والعقل البشري الفردي والعقل الآلي أو الذكاء الاصطناعي).
تُنكر المدرسةُ العربية في علوم الاجتماع والإناسة وما إلى ذلك اعتمادَ افتراضاتٍ عامة، غائمة وطموحة، تأخذ أو تنظر إلى المجتمع ككينونة، أو كمفهوم ما ورائي. فذلك النظر يؤدّي إلى مبدأ الضرورةِ للفرد أن يطيع المجتمع، وللطبقة المحظوظة أن تطاع وتَحكُم. وبذلك يتحول علم الاجتماع والفلسفة الوضعية إلى فلسفة «بورجوازية»، وإلى عقيدةٍ في الانصياعية والطاعة والانضباط، وإلى ضربٍ من تأليه الكل أو المجتمع أو الجماعة،وحتى إلى نزعةٍ معادية للعقلانية والأنسنة. فالمبالغة خاصيةٌ كبرى أفقدت تيارَ علم الاجتماع العربي المتشدِّدِ المتعنّتِ القدرةَ على الصمود والاستمرار، وحوّلته إلى نزعةٍ مفرطة وعلم شديد الرغبات باللاعقلاني، والحماسي والأيديولوجي. فسقط، ولم يتحوّل إلى فلسفة يرضى عنها الفكر المحلِّل النقدي.
والمنتِجون العرب في علم الاجتماع يستحقون تأرخةً خاصة بهم، وبموقعهم داخل علوم العقل (الإنسانيات، الاجتماعيات). هنا يَبرز أنّه قد لا يستطيع المختصُّ بدراسة وممارسة الفلسفة، أو علم النفس أيضاً، إغفال ما يجري في ميادين علم الاجتماع، أو إغفال ما ينتجه زميله، مدرِّسُ علم الاجتماع. وفي قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية، في أوائل السبعينيات، كان أحدنا يدرّس تاريخ الفلسفة وتاريخ علم الاجتماع؛ أو تاريخ الفلسفة مع علم النفس أيضاً.

كان يتوجب علينا، بحكم المهنة أو تحت ضغط الفضولِ المعرفي وحبِّ الكتب الجامعية الجديدةِ في العلوم الإنسانية، معرفةُ ما تعطيه جامعة بيروت العربية. كان المتوقّع والمظنون أن يكون أساتذة علم الاجتماع، في جامعة بيروت العربية، ذوي تأثّرٍ بالمدارس الإنكليزية والأميركية. هكذا كنا نلاحق، خفيةً وعلناً، محاضرات أولئك الأساتذة. وكم خاب فألنا حين وقعنا ـ في السبعينيات من القرن الماضي ـ على محاضرات للزميل قباري إسماعيل. كانت محاضراتٍ مستنسخة، تُباع على الرصيف أمام تلك الجامعة، وتحمل عنوان: مقدّمة في علم الاجتماع... وجدنا فيها ما يقوله ايّ كتابٍ فرنسي مبسِّط، أو أيّ وجيز، في علم الاجتماع. وكتاب حسن شحاتة سعفان (تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية، القاهرة، دار النهضة، 1965 ـ 1966) لم يحمل إلينا ما يُبهج النفسَ الدارسة الحارثة. لكنه بات يخفّف عن كاهل المدرِّس؛ ويبقى ذا نفع تدريسي. أخيراً، كانت كُتب محمد عاطف غيث، ووصفي، والجوهري، ذات ثِقَلٍ لا نستطيع إغفاله، أو التظاهر بقلة سلطته ومردوديته.

كما أثّر وعمّق البابُ المنفتح على اللغة الإنكليزية؛ فهو نوَّع وقدَّم دماً مختلفاً خلاقاً، ووفّر الروحيةَ والأواليات والثروةَ المكرّسة للبحث والتجريب. فذلك ما لحظناه نتيجة الانفتاح على علم الاجتماع، والإناسة، والأثنولوجيا وميادين أخرى كالاسطورة والتطور والأدب الشعبي؛ وذلك تجلى أيضاً في الانفتاح على الفلسفة، والفكرِ المقالي وثوراتِ العلوم، في أسواق وساحة الذمة الأنكلوسكسونية داخل الدار العالمية.

ثم بدا ضرورياً إدخالُ علم الاجتماع الريفي والصناعي، وعلم التخلّف والتنمية، كميادين أساسية في تطوير علم الاجتماع. كما جرى، من جهةٍ أخرى، الاهتمامُ بميادين إجتماعية نفسانية؛ هي: الخرافيات، الفولكلوريات، علم المتخيَّل والإيمانات، علم العقائد والأديان المقارنة، التصوف والعرفان، علم الرموز، التأويلانية، الحُلميات... (را: علوم اللاوعي العربي، علم الأنماط الأرخية).

استوعبتْ وتجاوزت المدرسة العربية في علم الاجتماع افتتان المنبهِرين، في الفكر العربي المعاصر، بالظاهرانية (فينومينيلوجسم)؛ والظواهرية (الظاهراتية، الظاهرياء،

الفينيمينولوجيا). لقد استوعبت مدرستنا في علم الاجتماع، وفي الفلسفة المجتمعية كما الاجتماعية السياسية، تحوّلاتِ أولئك المنبهرين التي تُقلّص إلى الظواهرية علمَ الاجتماع وعلمَ النفس والفلسفة وما إلى ذلك (أيضاً، را: التعلم ثم التجاوز حيال الفكر البنيوي، التاريخاني، الفرداني...). وانتقدت المجتمعياتُ العربية شتى فِكْرات ومقولات التجربة المباشرة والمعيوشة، أو مقولات المعرفةِ المباشرة والمعرفة المعيوشة؛ واستوعبت الوعي القصدانيَّ (كل وعي هو وعي بشيء ما)، واستدخالَ الاجتماعي إلى الفردي، أو جَعْل معرفتنا بالآخر وإدراكنا وعلاقتنا معه ظواهر تَسبق الفردي. بعبارةٍ أخرى، لا تَفْصل الظاهراتية ما هو اجتماعي عن ما هو فردي؛ إذْ هي ترى أنّ الآخر هو معطى على نحو مباشر، فوراً وبداهة أو للوهلة الأولى؛ وأنَّ الكلَّ الاجتماعي يحيا في الفرد على غرار الظاهرة التي مفادها أنّ الفرد يحيا في الكل والنحن، وأنّ الكل أو البنية أو النسقَ هو ما يُدرَك أولاً وفوراً ومباشرة... (قا: علم نفس الشكل).

إذا كانت الظاهراتية «نظريةً وصفيةً لما هو معيوش»، فإنه من الضروري أن ننتقل إلى منهجها الذي هو يضع بين قوسَيْن (أو: على مسافةٍ ما) التجربة والتجرُّبية، المخزونَ والعلم، الخبرةَ السابقة وكل معرفةٍ مكتسبة. بذلك يغدو المنهج الظاهراتي معادياً للمناهج التكوينية، أو للنظر التاريخي؛ وغارقاً في مزالق وأخطار التجربة المعيوشة، والمعرفةِ الحدسية وخيلات أو أوهام الولوج إلى داخل الشيء كي نعرفه، أي إلى أنْ نحياه ونعيشه ونقيم فيه. فيبرز عَبْر ذلك كله كفكرٍ يعادي العلم، والعقلانية المتكاملة مع التجرُّبية، والفكر التاريخي... فليست التجربة المباشرة معرفةً كافية؛ ولا هي قابلة للتعميم؛ وإنّنا لا نجدها في كل العلوم، ولا هي تَبْني علماً... ولعلها تكون أحياناً غير قليلة ساذجة؛ سطحية، مضرّةً وليس فقط قليلة النفع. إنّ الأخذ الموضوعي للمناهج يُرينا الإنسان في موقع وظَرف؛ وليس المنهج الظاهراتي كافياً، إذْ لا يستطيع النظرُ الموضوعاني اعتبارَ «الفهم»، أو الحبِّ، أو الكره، أدواتٍ كافيةً لمعرفة الإنسان، أو لإقامة العلوم. كل معاداة للمنهج التاريخي توقع في الشطط، وفي الغلط واللاافلاح.

إنَّ الظاهراتية منهج ذاتاني، نفساني، فرداني، وغير تاريخي، حدساني؛ إنه يقول بأنّ المعرفة، الإدراك، تحصل فوراً، وبغير تجربةٍ سابقة أو مكتسبة... وليس القول الظاهراتي

في المجتمع والجماعي والفلسفة الاجتماعية قولاً يقدر على الدفاع عن مقولة «الحدس بالماهيات» و... و... (را: مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية).

يبقى أنّ خطأ العِلمويين، ولا يزال خطأ بعض المنظّرين المفسِّرين بعاملٍ واحد، في علم الاجتماع، كان أخذهم الأحداث الاجتماعية كأشياء، وإغفالهم لطبيعة الوعي الاجتماعي المتعددة المتنافرة؛ واعتبارهم لذلك الوعي فكرةً محضةً، ما ورائية؛ فذاك ما أدّى إلى اعتبار المجتمع صورةً جديدة للدين، أو للألوهية. ولو انفتحت المدارس العلموية والوضعانية والتجرُّبية (الأمبريقية) والموضوعانيةُ المفرطة على بعض الأفكار الظاهراتية، أو الذاتانية، لكان ذلك في مصلحة المذهبَيْن معاً؛ إذْ حالَتئذٍ يصبحان أقرب إلى العقلاني، والواقعي، والتفسير التاريخي للوعي والحرية، للمجتمع والظواهر، للقوانين والأحداث، للوقائع و«الحقائق» (را: المذهب التجريبي؛ التيار الظاهراتي العربي في علم الاجتماع؛ قا: المذهب التجرّبي؛ المدارس الألمانية).

يضاف، هنا، أنّ تياراتٍ عربيةً أخرى كالوجودانية وما إليها، ومن ثم نظرياتٍ كالبنيوية والوظيفانية، ولا سيما «النظريات» الأميركية وبالتالي الأنكلوسكسونية، هي كلّها أسهمت في تطوير المدرسة العربية في علوم الاجتماع والإناسة كما التاريخ والألسنية... لكنّ الأهمّ هو، باختصار، ذلك الانفتاح الواسع والافتتاني على الكتاب الأنكلوسكسوني الراهن في علم الاجتماع البيولوجي المجدَّد المطوَّر، والسوسيولوجيا التطورية، وعلم النفس التطوري، وعلم الاجتماع الحيواني، والعقل من حيث انبثاقه عن العضوي والعَصَبوني واعتباره هو هو الفلسفة... (را: العقل بما هو الفلسفة، المدرسة الداروينية الاجتماعية، الفلسفة الأميركية...؛ قا: الراهناوية العربية؛ التطورانية العربية؛ علم الاجتماع الميكانيكي؛ التأويلانية؛ السوسيوبيولوجيا؛ السيكوبيولوجيا).

22 ـ معايير الأصلحية والصّلوحيةِ للبقاء والتناقل أو للتكيّف البيولوجي والنفسيِّ والاجتماعي بإيجابية واستمرار

خصائص العقل الابداعي أو معايير نجاح تجديداته الفلسفية

المنفعة معيارٌ فائق في تقبّل فلسفة دون أخرى؛ وكذلك يكون أيضاً التماسك كما **الاتساقية** بين الفكرة (الثقافة، الموضوعة، الميمة) وما هو متلائم مع ثقافة الفرد ومعتقداته، أو مع أفكاره وإيماناته، وبخاصة مع رغباته واحتياجاته أو طموحاته. وتُعدّ التوافقية

(Conformity) الانسجاميةُ بين معتقدات الفرد والعقل الجماعي أو معتقدات الجماعة معياراً ثالثاً يؤمّن التناقل والانتشار، الرسوخَ والتكاثر أو «العدوى». أمّا **التّمتع بسلطةٍ ونفوذٍ** فمقياسٌ آخر يحكم اقتبال الفلسفة الجديدة، أو الفكر الأصيل المجدَّد والمطوِّر والراغب بنشر الما ينفع والما يَصْلح، الما يجب فعلُه والأصلح فِعله وتناقله وتعميمه. من هنا ينبع معيارٌ آخر يحدِّد الأصلحية لاقتبال فكرةٍ أو فعلٍ؛ ذلك هو القدرة على التغيير أو الإصلاح، على التجديد وهداية الناس إلى الحقيقة والخَير والنور وعلى ما يُبعِدهم عن الشرّ والتناحرِ والضّعف... أخيراً، هنا نستدعي: خصائص المعاصَرة، الميميائية، صفات العقلية العلمية المعاصرة، الأصلحية، قانون الانتخاب الطبيعي، عوامل الابتكارية، البقائية والتكاثرية، الصلوحية والتكيّف في الطبيعة والوظيفة والحقل الثقافي.

ـ ن ـ [17]

1 ـ النضج في الشخصية والأنا المثاليةُ دينامياتٌ تفاعلية ضِراميةٌ لا تنقطع أو تُشْبَع

على صعيد «الفلسفة والفكر العام والعقل الكوني»، بحسب المدرسة العربية الراهنة، يكون النضج توكيداً للذات مُستدامَ التيقظِ والانتفاض. فالمدرسة العربية بتوكيدها لذاتها تعترف بحقوق المدارس الأخرى المختلفة عَبْر الزمان والمكان. والتوكيد الذاتي، بتسمياته وأشكاله أو وجوهه العديدة (الاعتبار الذاتي، التقدير الذاتي)، للشخصية والنحناوية أو لنظريةٍ ومكانة، لا يكون إلغاءً للآخر، للأنت والأنتُم؛ بل هو إقرار بالقيمة، واحترامٌ، وعودة للحوار الأندادي بين أحرار متساوين ضمن علائقيةٍ أفقية مرنةٍ وحيّة، وضمن مجالٍ إيجابي مهيّأ لتوكيد الذات ولِما هو غير الذات، الأنا والأنا الأخرى. يُستدعَى: التحقق المتواظب المتناقح؛ الأنا والأنت أو الذات والآخر أو النحناوية والأنْتُمية ضمن الكل المنفتحِ أو الصياغة التفاعلية والذمة المشتركة؛ الرّشدانية...

2 ـ نظريات عربية إسهامية في الفلسفة وليس عربية عنصرية منقفلة أو إسلامية مُقَوْمَنة

لا نتحدث عن فلسفة عربية وطنيةٍ أو قومية، وبالتالي غير كونية أو غير مَعْنية بالإنسان، كلِّ إنسان؛ وبالبشرية، والأنسنة، والعقلِ الكوني. فالقول في قومية أو دين، قارةٍ أو أمة

للفلسفة، قول غير فلسفي. هو قول فاسد؛ محكوم بعامل أحادي هو القومية أو الدين، اللغة أو البيولوجيا، العِرقُ أو الأرض... هذا، في حين أنّ الفلسفة سؤالها هو الإنسانية جمعاء؛ بل ونقدُ الانسانوية والعقل والحريةِ في «الاجتماع الكامل»، في «اجتماع المعمورة»، في الدار العالمية للإنسان والمعنى واللقمة الشريفة السعيدة.

3 ـ النظرية الراهنة في «المذاهبية» الدينية والسياسية الاجتماعية والأيديولوجية

المذاهبية في الدين والفكر، كما في الفلسفة والسياسة، قولٌ أعمّي وأشمليّ في الحرية؛ أي هي خطابٌ في التعددية وحقِّ الآخر بالاختلاف، وبالاستقلال والمساواة؛ وهي من ثم الخطابُ، بحسب الراهناوية العربية، في جدلية الفروع مع الجذع، الأقلية مع الأكثرية، الضعيفِ مع القوي.

4 ـ نظرية في الزمان والفعل والمكان متفاعلة مع العقل النحوي ومفسَّرةٌ بالتحليل اللغوي وانطلاقاً من اللغة

إنَّ تدبّر تصريف الفعل، في اللغة العربية، إمكانٌ لتوليد نظرية في الزمان والمكان أو في مقولة واحدةٍ تجمعهما. كما إنّ عدم الحاجة إلى صيغة المستقبل إمكانٌ لتطوير نظرية فلسفيةٍ، مختلفة عن الرؤية الصرفنحوية (القواعدية اللغوية)، في أبعاد الزمان، وفي استمرارية الحاضر داخل بُعد المستقبل، وفي علاقة الماضي بالمستقبل. يُستدعى اشتقاق المكان من الفعل، من فِعل «كان» الدّالّ على الوجودية أو الكينونية والأيسيات.

باتت تقول العربية سنعمل، أو سنفكِّر، أو سنحلِّل أو سنحرِّر؛ كانت تقول: بعد زمان ما، نستطيع أنْ نعمل أو نتحرر. غياب صيغة المستقبل طريقٌ ما إلى تدبّر تصوراتنا عن الوجود واللغة والزمان؛ لكنه ليس الطريق الكافي والضروري، اللابدي والحتمي... ليس نقصاً ولا هو «مجالُ فخر» غيابُ صيغة المستقبل، أو عدم غيابها (را: نظريةٌ فلسفية في الذات ـ أو في الفاعل والفعل والسببية ـ منطلقةٌ من القواعد اللغوية؛ صيغة المضارعة).

5 ـ النفس (الإنسان) هدفٌ مستمر بوسيلةٍ متغيِّرة

التعلّم الحضاري والإبداع الحضاري في الرشدانية أو الراهناوية وإعادة التّعلُّمات

تتغيّر الوسائل أو السبل، الطرقُ أو النُّهوج، الأساليبُ أو التقنيات...؛ لكنّ الهدف

أو الغرض، الغاية أو المقصودَ الأخير، يكون اقل تغيّراً، وأكثر استمرارية أو تواظباً وبالتالي قابلاً وعرضةً للتناقح والتلاقح، للتغاذي والتناضح مع الشروط أو الحقل، مع الوسَط النفسي الاجتماعي والسياق وتطور المسار والمصار... إنّ جدلية الطرفَيْن، في هذه الثنائية، مرنةٌ ومنفتحة، ضرورية من أجلهما معاً. إنَّ الخطط من أجل الانتقال إلى الحداثة أو التنويرانية، بالمعنى العربي الراهن، شديدة التأثر والعطاأخذية أو الكرْفرةِ مع الدار العالمية للحداثة والتقنة وثورة المناهج أو العلوم؛ ومع التقدم القفزيِّ المتوثِّبِ والأنسنة المستمرةِ المتدائبة للشخصية والمجتمع والفكر، للعلائقية والقيم والأخلاق... انجراح التوازنية بين الطرفَيْن يفاقمه نقصٌ بين التشخيص للحال والقدرة على ضبط المآل، بين الأنا أعْرف والأنا أريد، بين **الموارد** أو **الطاقات** وتعيين **الغايات** أو **الطموحات**، بين **الشروط** أو الإمكانات **والحرية** أو حق النفس (الإنسان) بالاستقلال والرشد المفتوح وإشباع هرم الدوافع كما الحاجات الحضارية.

إنَّ ثنائية الغاية والوسيلة، وعلى غرار أي ثنائيةٍ أخرى، تنفع وتُساعد على تطوير التفكير والتحليل، وتُسهم في الشرح والتفاعل والانفعال، كما في التفسير والفهم والتأويل. لكن تلك المنفعة أو الإسهام لا تجعلها ثنائيةً حقيقية، ولا توصل بالعقل إلى الاستنفاد والإحاطة الكافية بالحقل أو العمل، بالفكرة المحلَّلةِ المفحوصة أو الظاهرة. لكأنّ الثنائية تلك، وذلك النمط من الإدراك ومن إنتاج المعرفة، تُلغي الحوارَ والحرية، وتتحرك بأحادية واستبداد، بتوزيعٍ حاد وقطعي. والعمل، كالحياة والفكر والانسان، لا ينحصر في ازدواجية مسبقة وجاهزة، ولا يُنال أو يؤخذ، ومن ثم نحلِّله ونتأمل فيه بانفتاح، إنْ قلّصناه وأغفلنا الحياة والزمانَ والتنوع (قا: الحياة والفكر، الفلسفة البراغماتية).

6 ـ النظرية النقدية الاستيعابية التجاوزية. النقدانية داخل الفلسفةِ الراهناوية

مذهبٌ فلسفي في النقد. وهو مذهبٌ يجعل النقد فلسفيَّ المنهج والرؤية، أو الإرادةِ والاستهداف؛ أي نقداً كونيَّ البُعد، متعدّد الأضلاع والميادين، دينامياً وشمولانياً، إنسانويَّ المقصد، متوقِّداً موقَّداً بالحرية، وبالذات مرتبطة بنيوياً بالآخر وضمن علائقية نحناوية تاريخية، وفي حقل وطبيعة وانتماءاتٍ، تراثٍ وطموحات، أرضٍ وحضارة، دورٍ وثقافة.

بذلك تغدو هذه النقدانية استراتيجيا، وفلسفةً مُحْكمة أعميّة، وإرادةً مستقبلانية في المعرفة المحضة؛ ثم في التغيير الحضاري المحقِّقِ للسير الدؤوب التكييفاني، أي الإسهامي الايجابي.

والمذهب النقداني هذا هو، إذن، يشمل كل ميدان، وكل مستوى، وكافة أقاليم الأنا ـ الأنت، وشتى تضاريس وتلافيف الفردانية ـ النحناوية. كما هو تفسيراني وتغييراني، حداثويُّ الإرادةِ في الانسان والفكر، المجتمعِ والحضارة. وهنا تبدأ البداية من نقد الوعي التقليداني؛ ونقدِ العلائقية في الأسرة بصفتها نواة الديمقراطية وبصفتها مكوَّنةً من المرأة، والأب، والابن المتمرِّد أو القاتل الرمزي للأب، والابن الانصياعي... وينصبّ النقد، أيضاً، على السياسة والمؤسسات (المَدَنية كما الحكومية)، وبخاصة على الرئيس العُصابي والدولة المستبدة القامعة. يُستحضَر هنا: الدولانية؛ انجراح الحرية أو جنوحها المَرَضي؛ أيضاً: نقد ومحاكمة المألوفيات والغِراريات، الممارَس والمعيوش؛ الأسلوك ـ الإيطوس؛ نقد المرجعيات.

7 ـ النقدانية والنقد التائه أو المترحِّل المطّاط متلازمةٌ

النقد الشريد يكون جاهزاً، ومسكوباً في قوالب صالحةٍ لاستعمالات عديدة، وسهلة الانتقال من ميدان إلى ميدان، ومُعدَّة سلفاً لأن تطبّق على كل شيء منتقَد، فكرةً كان أو نظرية، أفهوماً أو صورة (خِيلة)، رأياً أو آرائية، تحليلاً أو تجربة أو شخصيةً. فمن سمات ذلك «النقد» أنه، على سبيل الشاهد، يقول عن المفكر فلان إنه أيديولوجي؛ ونظريته أحادية ومستبدة، غير مؤمنةٍ بالحوار وحرية الرأي، وقراءته للتاريخ ـ وكتشخيصه للحالة أو للواقع ـ ناجزةٌ ومسبقة، وبَعْدوية وحديدية.

وبالانتقال إلى المفكّر المناقض لهذا، نُرحِّل إليه المصطلحات والنعوت نفسها المرفوعة في وجه الأول... وهكذا هكذا؛ حتى وإن انصبّ ذلك النقد المتنقّل، وسهلُ الحركة، على ايديولوجيةٍ ما؛ وعلى نقيضها. فعلى أيّ مجتمع أو شخصية تُطرح للنقد والمحاكمة تُستعمل الأوالية والنعوت عينها، وتُطبَّق بغير جهد، وفي كل حال وميدانٍ ومستوى؛ ذاك هو نقيض النقدانية ومُصارعُها داخل المتكافئة أي الثنائية في متلازمة.

8 ـ النفعانية أو المذهبُ النفعيّ وفلسفةُ المصلحة ونظريةُ الفعلِ الناجح والمُفيد

أَحْصفت الراهناويةُ العربية صياغةَ نظريةِ فقه المصلحة؛ أو مقولة المصالح المشتركة، والمنافع كما الخدمات والمرافق العامة؛ ونجحت الصياغة الاحصافية [= الإرصانية] من جراء محاورتها وتأثُّرها بالنظريات الأنكلوسكسونية في المنفعانية واللّذانية، في فلسفة الفعل والنجاح والحقيقة، وحتى في نظرية البقائية والتكيّف الصّلوحي والأصلحي والانتخابِ الطبيعي ومابعده (را: الداروينية؛ الداروينية الاجتماعية؛ التطورانية العربية).

لِنأخُذْ خطابَ ابن رشد، معتبَراً بمثابة الخزعة الممثِّلة للفلسفة الإسلامية والإسلامية المسيحية أو الوسيطية اللاتينية، في الوحي والنبوة. يَسْهل ويتيسّر اعتباره للنبوة حقيقيةً بسبب أنّها نجحتْ؛ ولا يرى ضرورة للدفاع عنها، أو لشرحها وهداية الناس إليها، وتعريفهم بمزاياها ومنافعها. لماذا؟ فقط لأنّ النبوة نافعة للناس، وقامت بهدايتهم، وأصلحت شأن المجتمع والجماعة، وأقامت الشرائع والسُّنن. لقد حقّقت النبوة المنفعة والنجاح، الانتشار الشديد والتعميم، التوجيه إلى النور والمعرفة والحكمة... تلك هي، إذن، **الذرائعية العربية**؛ وهنا أيضاً **المصلحانية** أو اعتبار المصلحة محوراً ومحرِّكاً ومقصوداً. هنا **المنفعانية**؛ هنا **البراغماتية**؛ هنا الفلسفة التي تجعل الناجح حقيقياً؛ وترى أنّ الحقيقي هو ما ينفع، هو ما نجح وينجح أو يَصْلح ويَعُمّ، ونتناقله، ويحقق التكيّف... يُلتمَس هنا: الراهناوية الفلسفية العربية، التكييفانية العملية، النجاحية الاجتماعية (قا: النظريات العربية التي تَرْفض تفسير الدين بأنّه جاء لمصلحة الناس ومنفعةً لهم؛ داحِضو الشاطبي).

9 ـ النظريات الفلسفية العربية مجبولة وموقَّعة بالتجريب وموقَّدة بالعِلم وثوراته

النظرية الفلسفية، داخل المدرسة العربية في الفلسفة، متمثِّلةٌ ممتصّةٌ للنظر العلمي في الوجود، ومستوحيةٌ بل مدخلِنةٌ في الذات، جسداً وروحاً وأُسُساً، نُسغَ العلم وسُنخَه. وهي نظرية **ذَوْتَنت التصور العلمي للكون والحياة والفعل**، وجعلت الفعل أو التجربة منطلقاً ومُراداً، أساساً ومحوراً. وفي عبارة أخرى، إنها علمية ومنطقية، تجريبيةٌ عقلانية وتجرّبانية، وذاتُ مناهج رياضية واستدلالية وفلسفية؛ تأثّرتْ وتنتقِد تأثرها بحلقة فيينا أو الفلسفة

النمساوية. إنّها نظرية توحّد العقل معاً والفلسفة؛ أو نظرية في العقل بما هو الفلسفة، كلُّ الفلسفة ووالدُ فلسفاتِ العلم واللغة، كما التحليلِ والوضعانية المنطقية. الفلسفة العربية راهناويةٌ من حيث العقل (اللوغوس)؛ والنفسُ (الحالات النفسية، الأنا)؛ والسلوكُ أو الأخلاقياتُ المسلوكة (إيطوس)؛ والتوقّدُ بالعلم والرياضيات وثورات الاتصال.

10 ـ النظرية في السلطة العُصابية والرئاسةِ غير الديمقراطية

في اللاشورانية أو السياسيةِ غير الاستراتيجية والدستور المستبدّ

قد يَستجلب الاهتمامُ الفلسفي بالميثاق، داخل الناصرية كتجربة حيّةٍ من التجارب الثورية أو السياسية الوطنية، أو الاقتصادية الاشتراكية. وهذا، مع المعرفة النقدية الواعية جيداً، بالفوقي فيها والمفروض أو الإرغامي، وبالأجهزة غير السديدة القائمة ضمن الدولة المتشدّدة. يبدو، ودائماً على الرغم من السلبيات والنقائص في الفكر والممارسة داخل الوعي السياسي التقدمي، أنّ الفكر العربيَّ قد أبدع نظرية مَدَنيةً وتقدّمية، وطنية وتسير نحو الديمقراطية الأنجح والتأسّس على الميثاقي والشوراني، المتجدّد والمتغيّر، المحرِّكِ المستثير والمستشير للجماعة والشعب، لمصلحة الأمة وإرادة التطوير المشتركةَ القائمةَ على الفكر المدَني وقيم المواطنية ودولة الرعاية والتكافل.

ـ هـ ـ (19)

1 ـ الهوية الأصلية أو التأسيسية الأقدم والينبوعية

هي الهوية الأولى؛ أو النواة التي تتكوَّن عند الطفل في بيته، مع والديه ومن خلال التعامل مع الجسد، ومع الاسم، ومع الثنائية النفسية الأقدم (الأب ـ الأم) والأساسِ أو الأسّ (را: الجسدانية، اللغة، تجربة السنوات الأولى من العُمر، الاطمئنان القاعدي الغِراري).

ـ و ـ (20)

1 ـ الوَعْيانية أو فلسفة الوعي وميتافيزيقا الحضورِ. الوعيُ أو العقل أو الفلسفة

هنا فلسفةٌ تَتمحور حول الوعي معتبرَاً الأساس والمنطلق، كما الوقود والغاية أو

الاستهداف للفكر والتأمل؛ وللنظرانية أو المحضانية؛ وللعقل ولما هو الإنسان وبما هو الانسان أو من حيث هو الإنسان.

كما يُعدّ الوعيُ محرّكَ التاريخ، وكليَّ الحضور، والمفسِّر للسببية؛ والمسيطِر «الخالي» من الصور أي الخيلات، ومن الظلام والالتباسات والغموض... وهو الأساس للإرادة، «وموئل» العملِ الإرادي المُمرحَلِ على نحوٍ هو: إدراك المشكلة ووضعُ تصوّرٍ عام لها؛ المناقشة أو المداولة ثم تفحّص الوجوه وتقليب الوجهات؛ اتخاذُ قرار، أي تقديم حل.

تُنتقد الوعيانية من حيث إنّها مقال في الإنسان ينطلق من الوعي والفكر والإرادة الواضحة كي يبني المعرفةَ والقيمة؛ أو كي يُثبت الوجود؛ ثم من حيث إنّ الميتافيزيقا (الماورائيات، الفلسفة الأولى) لا تؤسِّس الأخلاق؛ ولا تستطيع الدفاع عن قولها المثالي، ولربّما عن ماهياتٍ ثابتة خالدة، وعن الجوهر المجرّد والحرية المطلقة، وعن القول بالعقل المحض المنزّهِ أو اللاإستنفاعي وغير المصلحي. ولا بدَّ، هنا، من شاهدٍ هو:

في حين انبهر بعض المفكّرين العرب المعاصرين بنظرياتٍ غربية، ودمجوها في القول الفلسفي العربي المعاصر، فإنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة انتقدت، ثم تجاوزت بعيداً، الديكارتية العربية المعاصرة المولهة فترةً ما بالكوجيتو الديكارتي، والمنهجِ الديكارتي؛ ثم انتقدتْ وتخطت مستوعبة الكوجيتو الظاهراتي، مع استخراج خبرة، واكتسابٍ لمهارةٍ في النقد الفلسفي، وفي محاورة أزمة الفلسفة الغَرْبية، بل وأزمة أوروبا كقارةٍ كهلانيةِ الإرادةِ والنظر والتفكّر حول الذات والآخر. كأنّها منجرحةٌ مضطربة، بل ومريضةٌ هي فلسفة الذات أو الوعيِ الفرديِّ، فلسفةُ الأنا الفاعلةِ أو «التاء الدالة على الفاعل»، فلسفةُ الـ «تُ»، فلسفة الوعي؛ بل الفلسفة، أو النظرية، المنطلقة من الفكر أي المؤسَّسة على أنَّ الفكر يسبق الواقع، ويتغلب على الشروط، أو لا يكون ضمن الحقل، ومن ثم ضمن التاريخ أو المجتمع... قد يكون الفكر، في داخل تيارٍ كثير الوجوه والسُّبُل، أيسةً أو جوهراً، كينة أو مطلقاً ثابتاً خالداً؛ هنا تخِفّ، داخل ذلك النظر في الوجود والمعرفة والخير كما الجمال، فعاليةُ ومكانة التاريخِ والسياقِ والنسبي، اللاوعيِ والصيرورةِ والجدلية والتكيّف.

هنا تُستجلَب: تفاعليةُ أو ذهابيابية الواقع مع الفكر؛ نقد فلسفة العقل «المحض»؛ مصاعبُ تغليب الأنا على المجال، أو اللاعقل على العقل، أو الذاتاني على الموضوعاني، أو اللاواعي على الواعي.

2 ـ وَعْيَنة النزعةِ إلى لَهْوتةِ الخطيئة والخَطْأنةِ انتصارٌ للعقل وإرتقاء في الفهم الإنسان خطايا وإخفاقات وآلامٌ والنفسُ الخطّاءة سوية قابلة للتكامل

لا تقول المدرسة العربية في الفلسفة بالفهم اللاهوتي، والماورائي، للخطيئة؛ وتدعو للحوار والتبصّر أمام التفسير المعقد ـ الإيمانيِّ المحضِ أصلاً وفصلاً ـ للخطيئة الأصلية الموروثة. لكنّ النظرانية، عند العرب، تقوم على فهم للحياة البشرية يَعتبرها ممزوجةً بالأخطاء والندم؛ وبإرادة التكفير أو الغسل والمحو، ومن ثم إرادةِ التغيير. فالإنسان، في ذلك المنظور، ينتقل من خطأ إلى آخر؛ وتكون الذنوب والإخفاقات، كما العذاباتُ والآلام الحافَّةُ بالوعي بالخطأ، قسماً جوهرياً من الإنسان، ورفيقةً له تلازمه وتكوّنه، وبالتالي تؤثّر فيه وتعيده إلى البحث عن استعادة الشعور المفقود بالرضى عن الذات، وبالطيبة والاطمئنان النفسي الاجتماعي.

وللشاهد، إنّ التيار العربي في السيناوية التومائية المحْدثة يرفض ذلك الفهم اللاهوتيَّ للخطيئة الأصلية؛ وهذا بغير أن يتنكّر إلى ما في ذلك الفهم من وجوه، وإمكاناتٍ إيجابية لإعادة النظر، أو لإثراء اللاهوت المقارن العالميني، وللتبصر المسكوني في العقل، والتنظُّر في الرمزي والمتخيَّل والايماني كما في الشرّ والألم والموت.

3 ـ الوَسَطانية مذهبٌ في العقل المحض والعقل الاستنفاعيِّ أو اللّذّاني فَكْرنةٌ لنمطٍ أرخي في التفسير والفهم والتأويل أو في القول والفعل والقيمة

تنتهض بعض المقالات داخل الفكر العربي المعاصر، والراهن بعد ذلك، من محورٍ أو أفهومٍ مركزيٍّ مفاده أنّ العقل العربي وسطي؛ وكذلك هو أيضاً شأن الهوية والذات، المجتمع والحضارة، الشخصية الفردية والشخصية الغرارية، النحناوية كما المشاريع المستقبلانية للدور والموقع والوظيفة داخل الدار العالمية للإنسان والمعرفة والخيرِ مع السعادة والمعنى.

الوسَطانية، بحسب المدرسة العربية الراهنة، فلسفة يجب أنْ لا تكون ثابتة ساكنة، خالدةً وبنية مقفلة، ماهيةً أو أيسةً في وجه ما هو تاريخي، وتطوراتٌ سياقية، واختلافاتٌ قيمية ومعرفية وحتى أيسية. الوسَطانية، ودائماً في المدرسة الفلسفية العربية الراهنية، تُدرِك صعوبةَ تحديد الوسط إنْ في الأخلاق والقيمة، أم في المعنى والموقف، العاطفةِ والانفعال. وتُدرِك أيضاً التغيّر في ذلك التعيين للمركز الوسطي؛ والاختلافَ في التفسير والشرح، في الفهم والتأويل، في القول والفعل والانفعال، في تصوّر الحقيقة والعاطفة أو العلائقية والسعادةِ المفرحة الضّرامية. ونجد الوسطانية عند أمم متباعدة، وفي حضاراتٍ مختلفةٍ زماناً وخِبرةً؛ وذلك في الفكر والمخيال، في الكلمة والشيء، الخيلة (الصورة) والأفهومة، العقل واللاعقل، السببي واللاسببي. (هنا تَرِد: المَعْنية العربية الراهنة لمقولة الفضيلة وسطٌ بين الإفراط والتفريط؛ جدلية المحضانية والتاريخانية؛ النمط الأرخي.

أمّا **الوسيطانية** فهي القول في اعتبار اللغة وسيطاً بين الأنا والطبيعة؛ بين الثقافي والبيولوجي، بين العقل والشيء أو الوجود والفكر، اللفظة والدلالة.

والوسيطية هي القول اليوناني ـ العربي ـ اللاتيني؛ اي الفلسفةُ الوثنية الإسلامية والمسيحية؛ اي عقلُ الذاتِ العربية الموسَّعةِ طِباقياً وقطاعياً حتى الكانْطية.

4 ـ الواحدانية مذهبٌ استبدادي ومنطقٌ إلغائي تقليصي تماماً كالمذهب الإثنَيْني المانوي

نظريةٌ تُعيد الكثير المتعدّد، كما الثنائي، إلى الأحادي (= الواحدي). والاتجاه أو المذهبُ الواحديُّ النزعةِ أو الفهم والتصورِ للعالم يُطلَق عليه اسم الواحدانية؛ أو العقل اللامُحاوِر، الواحداني. الواحدانية في فهم العقل، أو تفسيره وإدراكه، تعيد إلى مكوِّنٍ أحَدٍ كلَّ ثنائيةٍ إنْ بين الجسد والنفس، أو بين البيولوجي وغير البيولوجي، العضوي وغير العضوي، الذاتاني والموضوعاني، الكلمة والشيء، الأذهانِ والأعيان، العقل والحالات النفسية... وذلك ما يفعله، أيضاً، الفكر الصوفي في ردّه الطبيعة إلى الإلهية، وعالم الروح إلى عالم المادة أو الجسدِ أو الطبيعة... (نلتمس هنا: وحدةُ الوجود، الحلول، التفسير بعاملٍ أحسمي؛ قا: المذهب الإثنَيْني؛ الإمّا وإمّاوية؛ الحَرْفانية.

1 ـ اليَنْبَغيات مذهبٌ في الأخلاق أو الفعلِ ومعاييره كما في السياسة والتربية والعلائقية

مذهبٌ في الواجب والينبغي والمندوب؛ أي في أشكال التصرّف والفعل أو أنواع «الأدب» التي تُرسَم للسلوكات كي تكون سلوكاتٍ فاضلةً توفّر لكل إنسان، في كلِّ عُمر وفي كل مهنة أو عملٍ أو موقف، تعامليةً صالحة «وقواعدية» يتّفق المجتمع كلّه على وجودها ثم منفعتها وقيمتها. ينبغيات القاضي هي آدابه التي تحكم اختصاصه وموقعه، دوره ثم وظيفته. وكذلك وضعَ المجتمعُ آدابيةَ المعلّم والمتعلم، المهني والزائر، الماشي والقاعد والواقف؛ وآدابيةً خاصة بالمؤاكلة والمنادمة، الشورى والمجالس، المخاطبة والبحث والمناظرة؛ وينبغياتٍ خاصة بالجندي والزوجة والسياسي، بالولد والجار والدهمائي (را: الوعاظة، الآدابية، المذاهبُ العربية في الأخلاق كما في السياسة والتربية، التواصليةُ بين الأفراد أو الجماعاتِ أو العقول).

2 ـ اليسارية داخل العطا أخذية الجدلية بين الأب المُذَلِّ والأب الحامي أو المعسِر والموسر اللقمةُ الفجّة واللقمةُ البهيجة إثنينيةٌ في متلازمة متناقحة.

هنا علاقة بين متكافئَيْن متصارعَيْن، أو بين قطبَيْن في داخل العاطفة الواحدة: حب وكراهية تجاه الأم أو الهوية؛ تجاه الآخر أو التراث؛ ومن ثم بين القيمتَيْن المتناقضتَيْن في داخل الشخصية أو الوعي أو الموقف، القولِ أو الفكر أو اللقمة (را: الإمّا وإمّاوية، إما الحياة وإما الموت، إمّا مذلول وإمّا متغلّب؛ أيضاً، را: الإثنينيَّة في داخل القيمة الواحدة).

3 ـ اليجب في تفسير وتثمير الثنائيات الجدلية الضرامية

الجدلية تُحيي كما تحيا بالعلائقية الحية المرنة أي المؤثرة والمتأثرة في الثنائيات التي تعتمدها المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر وللمستقبل، والتي تُعدّ أكثر من خمسين ثنائية أي أكثر من خمسين تقسيماً ـ على صعيد الشخصية والمجتمع والفكر ـ إلى اثنَيْن اثنَيْن. لقد سهّل ذلك التقسيم الإزدواجيُّ الدراسةَ والفهمَ للظواهر والعلائق والبنى، للإنسان والمناهج والفلسفة. يظهر ذلك التسهيلُ والنجاح، أي ذلك النفع والاكتساب المعرفي، في تقسيمنا التشطيري إلى: ذاتٍ وآخر، أنا وأنت، النحنُ والأنتمُ، المادي والروحاني،

الواقعي والمثالي، الوعي واللاوعي، الحيواني والإنساني، الذاتاني والموضوعاني، الكلمة والشيء، الفكر واللغة، البنى الفوقية والتحتية، الخارج والداخل... لقد طوّر المعرفةَ والعقل والإنسانَ مفهومُ (أفهومة) الجدلية، وأواليةُ الانشطار الإثنيني، والتقسيمُ الإزدواجي، والأحروجة، وتكافؤ القيمة أو تكافؤ الضدَّيْن وصراعهما في داخل «الشيء» الواحد أو الكل. لكنّ الجدلية، بمعناها التبسيطي المتداول أو المبذول في السوق الثقافي، أفهوم يجب أن يعاد إدراكه وتعضيته وضبطه، أو أشكلته وتسميته وبَنْيَنته؛ أي أنْ نكشف قصوره وضيقه، نقصَه ومحدوديته، استكفاءه بذاته واستهلاكه لذاته.

إعادةُ صقلِ ذلك الشأن (الشيء، الأمر، المقولة، المنهج، العادة في المحاكَمة والإفتكار والإنتاج) هي إذَن نقله إلى معنى مختلفٍ مجدَّد، إلى مستوى ارفع وأعمق وأوسع، أو أبقى وأنفع وأنجح. إعادة صياغته تكون بمنعه عن أن يبقى قالباً جاهزاً، ومنهجاً ناجزاً مسبقاً، وإعمالاً للعقل والتوليف، ولأدوات النظر والتحليل والمقارنة والمحاكمة، يكون إعمالاً «روتينياً» وثابتاً ويقينياً، أحادياً ومستبداً متفرّداً يلغي العلاقات العديدة والممكنة بين قطبيّ الوجود أو الفكر أو القيمة. في الكل الأجمعي، في البنية أو الصياغة الكبرى العامة، في الشكل الجيّد، تكون العلاقاتُ الداخلية (البَيْنية، الفِيّاوية) حيّةً ومرنة، عموديةً وأفقية، غنية ومعقّدة، مستورةً وغير بتّارة. لا نستطيع، أو ليس ناجحاً ولا هو «حقيقي»، تقليص أو رد المتعدد إلى إثنَيْني؛ ثم ردُّ هذا الأخير أو تقليصه إلى جدلية مسطحةٍ هي - فقط ولا غير -، كافية ونافية، جاهزةٌ ومُعَدّة، قَطْعية ونهائية.

إنّ أفهوم «العطاأخْذية»، أو أفهوم «الكَرْفَرة» الحيّةِ التفاعلية والكلية كما العامة أو الضرامية، قد يُنقل - وعلى الرغم من ظنٍّ ما بأنه متواضع متوتّرٌ أو صابر قلِقٌ - إلى فضاء نفسي فكري جديد ومتقدم، قاتلٍ للزهوانية والمركزانية في بعض النظريات الفلسفية والمنهجيات (الطرائقية)، قاتلٍ أيضاً لاعتبار أحد القطبَيْن ضحيةً أو أدنى قيمة وتأثيراً ومعنى وحضوراً. ليس الواقعُ، أو الإنسانُ المنغلِب، أدنى أو أوضع من المثالي والروحاني؛ وليس التراث أبخس من المعاصَرة والحداثة؛ ولا هو أرفع منهما. والبُعد التخيّلي الميثي، أو الأصطوري (بالصاد، وليس هنا بالسين) والإيماني، بعدٌ قد لا يتفسّر بالجدلية وحدها،

أو بطرائقها ومفاهيمها ونُسغها، في علائقيته مع البُعد الآخر داخل الإنسان وفي التفكير والتقييم، مع البُعدِ العقلاني وصعيدِ الفكر المقالي والمنطق والتفسير السببي. المراد هو أنّ اللاعقل كما الخرافة، ومن ثم المتخيّل أو الرمزي، ليس ضحيةً مسفَّلةً مطفَّفة؛ وليس مرادفاً للاعتباطي والتعسفي، ولا متطابقاً مع المشوَّش، مع اللاسببي والاضطرابي.

إنَّ «العطاأخْذية» هي، كشاهدٍ، حركة ذهاب وإياب بين الأبعاد أو المكوِّنات، بين العقل واللاعقل أو غير العقل، بين الصُّعُد أو مقامات الشخصية أو درجات المحاكمة للفعل والقول والانفعال (را: الحرام، الواجب، المباح). ثم إنَّ العطاأَخذية النشيطةَ المفتوحةَ تقيم توزيعاً تعددياً، أو صِنافةً تنويعية؛ كما تكون طِباقيةً وقطاعية، قَطْعية معاً ووصلية... وهي ما بعد التدقيق والتثمير للمقولة القديمة في العلائقية الاختزالية التي تتقلص إلى نحو ثنائي قاطع حاسم هو العلائقية المصاغة على شكل كمّاشة هي الواقع والفكر، الذاتُ والذات الأخرى، الذات الكبرى والذاتات الفرعية المكوِّنة.

بذلك التبسيط أو الشَّيْمَأة التي تأخذ العقل محكوماً ببنية فوقية وأخرى تحتية، يسهلُ الإفتكار أو إعمالُ العقل الفلسفي تبعاً لمنطق الإقصاء والاختلاف ومنطق النقيضَيْن؛ ونفياً وإلغاءً لمنطق التضافر والتفاعل التبادلي، وللعلائقية الأخرى المطمورة واللاواعية، المحرَّمة والمقدّسة.

المحتوى

الباب الرابع

الباب الخامس

مشروع المدرسة العربية المؤنسَنة في الإنسانيات(*)

I

المدرسة العربية الراهنة في علم النفس والصحة النفسية

1 ـ مذاهبُ علم النفس والفلسفاتُ النفسانية، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993.

2 ـ حقول علم النفس (بالاشتراك مع م. سليم) بيروت، دار الطليعة، 1986؛ بيروت، دار النهضة العربية، 2004.

3 ـ مناهج علم النفس (مترجَم، بالاشتراك مع ع. مقلّد)، بيروت، المنشورات العربية؛ طبعات مصوَّرة لترجمةٍ غَدَتْ عتيقة(**).

4 ـ علم النفس في ميادينه وطرائقه، بيروت، مؤسّسة عز الدين، 1993.

5 ـ مدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية، بيروت، الدار العالمية، 1997.

6 ـ تاريخ علم النفس، ترجمة لآخر طبعة فرنسية منقَّحة (مع قاموس نفساني وتحليلْنَفْسيّ)، ط1، بيروت، دار النهضة العربية، 2005.

7 ـ التحليل النفسيّ وعلومُ النفس والفلسفات النفسانية ـ توكيدية وأَنْسَنة في الشخصية والنَّحْناوية والعقل، بيروت، دار النهضة العربية، 2009.

8 ـ معجَم الطّبّ النفسي والانجراحات كما العلاجات النفسيةِ الحضارية، بيروت، دار النهضة العربية، 2009.

(*) أو: علوم العقل؛ علوم المجتمع؛ الاجتماعيات؛ علوم الذاتانية؛ العلومُ الراكضة لامتصاصٍ أتمّ فأتَمّ للعلوم الطبيعية ومناهجها الموضوعية النزعة (= الموضوعانية).

(**) لا يستطيع العقلُ مَنْع ناشر، في بيروت، من تصوير كتاب؛ أو من كسر إرادة مؤلِّفٍ رغب يوماً في أن لا يعاد نشر اعماله قبل إعادة مَعْنيتها وتعضيتها.

II

مُوسَّعة التحليل النفسي [الإناسي الألسُني] للذات العربية

المدرسة العربية في التحليل النفسي

1 ـ التحليل النفسي للذات العربية ـ أنماطُها السلوكية والأسطورية [والأرْخية]، بيروت، دار الطليعة، ط 4، 1987.

2 ـ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ـ القطاع اللاواعي في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1978؛ دار الأندلس، ط 2، 1983.

3 ـ الدراسة النفسية الاجتماعية بالعيِّنة للذات العربية ـ من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية [والرِّضائية الحضارية]، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1978؛ ط2، دار الأندلس، 1983.

4 و 5 ـ العقلية الصوفية ونفسانيةُ التصوفِ [أو سلوكه ولاوَعَيُه] ـ نحو الاتزانية إزاء الباطنية [والتأويل] والأوليائية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1979(*).

6 ـ قطاع البطولة والنرجسية [والأنا المثالية] في الذات العربية ـ المستعلي والأكبري والخَلاصي في التراث التاريخي والتحليل النفسي والإناسة، بيروت، دار الطليعة، 1982.

7 ـ صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقَدَر ـ المهاد الإناسي والتحتيات العلائقية [الطِّباقية واللاواعية] في الذات العربية، بيروت، دار الأندلس، 1983.

8 ـ في التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة [الموقع الأعلى في الشخصية، العقل] والمجتمع والوجودِ أمام الله والقَدَر، بيروت، دار الأندلس، 1983.

9 ـ التربيةُ وعلم نفس الولد [وتنشئة الأنا الاجتماعية] في الذات العربية ـ بيروت، دار الأندلس، 1985.

10 ـ الحكمة العملية أو فلسفةُ الأخلاقِ والسياسةِ والتعامليةِ في الذات العربية، بيروت،

(*) لم يصدر الجزء الرابع؛ هو بعنوان: الألوهية والإنسان والصحة النفسية الروحية والحضارية في الذات العربية.

دار الطليعة، 1988.

11 ـ الخطاب التربوي والنفسي والفلسفي عند محمد عبده ومدرسة الاجتهاد الحضاري [التنويراني](**)، بيروت، دار الطليعة، 1988.

12 ـ اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية ـ نحو إعادة التعضية للسيميائي واللامتمايز والظّلّي في المجتمع والشخصية والفكر، بيروت، دار الطليعة، 1991.

13 ـ انجراحاتُ السلوكِ والفكر والمجتمع في الذات العربية ـ في الصحة العقلية والبحث عن التكيّف الخلاَّق والتوكيدانية، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1992.

14 ـ تفسيرات الحُلم وفلسفاتُ النبوة، بيروت، دار المناهل، 2000.

15 ـ الأحلام والرموز والاستعارات أداةُ كشفٍ وعلاجٌ نفسيٌّ في مجالات الشخصية والمجتمع والاضطرابات النفسية والفكر النَّحْناوي، بيروت، دار المناهل، 2002.

16 ـ التحليل النفسي للخرافة والمتخيَّل وللمقدَّسِ والاستعارة...، بيروت، مجد، 2000.

III

مشروع العقل العملي أو السياسةُ والأخلاقُ والتربوياتُ النفسانيةُ داخل الفلسفة العربية الإسلامية المُمَدَّدة

النصوصُ المجمَّعة والقراءةُ النقدانية الاستيعابية للمذاهب التربوية والسياسية والأخلاقية

1 ـ الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق في التيار الاجتماعي التاريخي. النص المؤسِّس: نصوصهما في التربية والنفسانيات، في الطرائقية وعلم الأخلاق والفكر الاقتصادي.

(*) ما بين المعقوفَيْن إضافة ملحقَة بعنوان الطبعة الجديدة المرتجاة. ومن المجدي التنبُّهُ إلى أنّ العنوان التحتاني (الفرعي) لا يظهر على الغلاف الخارجي؛ وغرضه توضيحيّ.

2 ـ الدراسة بالعيِّنة للعقل العملي في العصور العربية العثمانية. النص المؤسِّس: نصوص طاش كبري زاده في الأخلاق السياسية المنزلية؛ وفي التربويات، وعلمِ المقدمات، والصحةِ النفسية الروحية.

3 ـ كتابا جعفر الصادق: حقائق التفسير القرآني ومصباح الشريعة ـ مع دراسة عن مذاهب التصوف في التربويات والآدابية، وفي السياسة وأحوال النفس، وفي التأويلية والأخلاق، وفي الحكمة والرِّمازة.

4 ـ التربية والآدابية والتواصلية وأصولُ التدريس في قطاع أهل الحديث والفقه والعبارة. النص المؤسِّس: كتاب السمعاني ـ أدب الإملاء والاستملاء.

5 ـ الأفغاني وعبده في إشكاليات التربية والقيم واللاوعي السياسي. النص المؤسِّس: نصوصهما في أُصول التعليم وفلسفة التربية، وفي عَصْرنةٍ لفلسفة العلوم وفلسفة المعرفة والطرائق.

6 ـ علوم التربية والنفس والإفادة في تدبير المتعلِّم وسياسة التعلُّم والطَّلَب. النص المؤسِّس: الغزّي والعلموي ـ كتاب المعيد في أدب المفيد والمستفيد.

7 ـ التربويات [والتأديبُ] وعلم النفس التربوي والتواصلية في قطاع الفقهيات. النص المؤسِّس: ابن جماعة ـ تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلِّم.

8 ـ ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسَّعة. النَّصّ المؤسِّس: النصوص الأجْمَعية من الكندي حتى الطوسي والدواني ثم الشيرازي؛ بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2001.

9 ـ حوافز يونانية في العقل العملي الإسلامي ـ داخل الفلسفة العربية الإسلامية الموسَّعة. النص المؤسِّس: رسائل لِـ: فيثاغوراس، أفلاطون، أرسطو، دامِسْطيوس، بريسون، أحمد ابن إبراهيم؛ بيروت، المؤسسة الجامعية...، 2002.

10 ـ التربية والتعلّم بين المعرفيات والنّموّ وطبِّ الأطفال ـ زين الدين وابنُ الجزّار وابنُ سينا، بيروت، مجد (المؤسسة الجامعية...)، 2009.

IV

المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر [والعالَمينية]

داخل مشروع

«الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل»

مشروع «الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبل» ظَهَرَ بمعاونة محمد ع. مرحبا ومحمد رضوان حَسَن. وَرَدَت ضمن ذلك المشروع الكُتبُ المتعلّقة بالمدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر؛ وهي:

1 ـ الفلسفة في الهند ـ قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والمعاصرة... ـ خطاب العقل العربي في الفلسفات الغربية والهندية والصينية، بيروت، دار النهضة العربية، 2006.

2 ـ تاريخ العلم في الهند؛ ضمن: تاتون، تاريخ العلوم العامّ ـ العلم القديم والوسيط، ج1، المؤسَّسة الجامعية... (مجد)، ترجمة علي مقلد، ط1، 1988: العلم الهندي القديم، صص 147 ـ 177؛ العلم الهندي الوسيطي، صص 519 ـ 523 (حوالي الثلاثين صفحة).

3 ـ تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية (مترجَم)، بيروت، مؤسَّسة عزّ الدين، 1993.

4 ـ فلسفة الحضارة ومَعْنَيَة المجتمع والعلائقية ـ الخطابُ العربي في التطهّر الحضاري والمعرفة والفِعل، بيروت، مؤسَّسة عزّ الدين، 1994.

5 ـ قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية ـ تياراتُ المدرسةِ العربية في الفلسفة إبَّان القرن العشرين، بيروت، مؤسسة عزّ الدين، 1995.

6 ـ الفلسفة في أوروبا الوسيطية وعصْرَيّ النهضة والإصلاح [وحتَّى كَانْط]، بيروت، المكتب العالمي، 1998؛ 2001.

7 ـ البوذية والهندوسية...، بالاشتراك مع كمال جنبلاط ومحمد علي الزعبي، بيروت، دار البراق، 2004.

8 ـ ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر...، بيروت، دار النهضة العربية، 2005.

9 ـ النظريات في فلسفة الوجود والعقل والخير ـ أسئلة الأيْسيات والمعرفيات والقيميات، بيروت، دار النهضة العربية، 2006.
10 ـ العقل الصراطي في الفلسفة والأيديولوجيا والمَدَنيات ـ دراسة بالخزعة للإنجاز والصراع في الحالة اللبنانية، بيروت، دار النهضة العربية، 2007.
11 ـ العقل والتجربة في الفلسفة العربية، بيروت، دار النهضة العربية، 2010.

V

في الفكر والعالَمينية والفلسفة التأويلية العربية المعاصرة

1 ـ التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق والصوفيين العرفانيين، بيروت، دار الأندلس، 1979.
2 ـ كاملُ التفسير الصوفي العرفاني للقرآن عند الصادق والصوفيين العِرفانيين، بيروت، دار البراق، 2002.
3 ـ جعفر الصادق وابن شاهين الظاهري ـ كتاب التقسيم في تعبير الحلم...، الحُلميات والأسطوريات واللاواعيات الجماعية، بيروت، دار البراق، 2004.
4 ـ مشَجّر مدارس علم الكلام في الإسلام (بالاشتراك مع الأب فريد جبر)، بيروت، دار المسيرة، 1980.
5 ـ تحقيق مخطوطات نُشِرتْ في مجلاَّت لبنانية؛ حول: النفسانيات والتربية، التعامليّة واليَنْبَغيّات، الآدابية وعلم الأخلاق، السياسة المنزلية والاقتصاد، تفسير الأحلام والأساطير كما المتخيَّل والاستعارة، التصوف والايمانويات والتأويل؛ الفلسفة والنفس والأقوالية؛ فنّ الشعر عند ابن سينا كممثِّلٍ لأجنحة الفلسفة العربية الإسلامية الموسَّعة، وللفلسفة والنفسانيات اليونانية ـ العربية ـ اللاتينية (حتى كانْط).
6 ـ ذكريات الفكر الجامعي العربي، بيروت، المكتب العالمي، 2002.
7 ـ القول الفلسفي وحالاتٌ نفسية في الشخصية والمجتمع والعقل، بيروت، دار الهادي، 2008.

VI

أبحاث في القطاع النفسي الاجتماعي والسياسي الأخلاقي داخل الفلسفة العربية الإسلامية الموسّعة الممدّدة

(الخطاب اليوناني العربي اللاتيني أو الوثني الإسلامي المسيحي)

1 – La théorie pédagogique et la psychologie de l'enfant chez Avicenne.

صَدَر في: دراسات، كلية التربية، الجامعة اللبنانية، 9، 1981.

2 – Fondements de la pensée socio – politique arabo – musulmane.

صَدَر في: Mélanges، بيروت، الجامعة اليسوعية، 1984.

3 - Formes de la pensée socio – politique arabo – musulmane.

صَدَر في: دراسات، كلية التربية، الجامعة اللبنانية، 1978.

4 – Activités et oeuvres socio – politiques d'Avicenne.

صَدَر في: تقديم «القانون في الطب» لابن سينا، نشرة القشّ وزيعور، بيروت، مؤسسة عزّ الدين، 1987.

5–

musulmane.

صَدَر في: ، Mélangesبيروت ،الجامعة اللبنانية،1989 .

6 – L'Ethique dans la philosophie arabo – musulmane de Kindî jusqu'au Dawànî.

صَدَر في: حوليات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة اليسوعية، 1995.

7 – La Cité Gréco– islamique et latine chez Aristote,

Avicenne et Saint Thomas.

صَدَر في: أوراق، الجامعة اللبنانية، 2000.

8 – La sagesse ou l'auto – formation continuée (pédagogie et morale dans le gouvernement de soi – même).

صَدَر في: التربية والتعلُّم بين المعرفيات والنّموّ وطبِّ الأطفال ـ زين الدين وابن الجزّار وابن سينا (بيروت، مجد = المؤسسة الجامعية...، ط1، 2010).

هذا الكتابُ ! الهديةُ الأخرى إلى الجامعات العربية

1 . إنّه الحادي عشر من أُجموعة الكتُب التي تكرّست لتعزيز المدرسة العربية الراهنة في علوم العقل أو الإنسان، السلوكِ أو المجتمع، الذاتِ الفاعلة كما اللاعقلِ والثقافة، الوسطِ الطبيعي والعضوِ والوظيفة؛ ومن ثمّ في الانتقاء والتكيّفِ والبقاء، الجنسِ والتكاثر والعلائقيّة.

2 . بدأ ذلكَ المشروعُ وقُدّم بمثابة هدية من الجامعة اللبنانية إلى الجامعات العربية مدعوةً لأن تنتقل من التلقيني والاستمساكي والذاكريات إلى الابداعي والاضطرامي والاقتحامي، أي إلى المتحرِّر؛ وأيضاً المحرِّرِ الاكتشافي والضِّرامي.

3 . تَفَعّل ونجح، أي أنتج ونَفعَ وكان سديداً صائباً، ذلك المشروع الثريُّ والمخصِّب، فتدفّق على نحوٍ تركيبي، من نحو: المدرسةُ العربية في التربويات، ثم في الاقتصاديات، والمذاهب الأخلاقية، وفي النفسانيات العربية الإسلامية...؛ المدرسةُ العربية الراهنة في علم النفس والصحة النفسية، في التحليل النفسي كما في العلاجْنَفْس؛ والمدرسةُ في الجماليات والفلسفة كما في الفكر والحكمة وحتى في النقد الأدبي ونظرية الشّعر، في الطّبّ النفسي والرمزيات، في علوم الاجتماع، في الألسنية كما الإناسة (الأَنْثْروبولوجيا) والتاريخ، في التصوف وعلوم اللاوعي الثقافي...

4 . أهلُ المدرسة العربية في الفلسفة، والإنسانيات بعامة، ربّما كانوا أولُ مَن طرح منهجيَة وروحيّةَ القولِ بمشروع منفتح مرنٍ يؤسّسه مختلفون متساوون وملتفّون حول محورٍ هو المدنيات، والعقلُ اي السلوك، والدارُ العالمية كما اللاعقل والشخصية أو التّجربةُ والعِلم.


ISBN 614-402-322-8
9 786144 023228